بسم اللہ الرحمن الرحیم

من بركات شيخنا مفتي محمود حسن الكنكوهي رحمه الله

عقود الجواهِر

شرح

الأشباه والنظائر لابن نجيم رح

جلد اوّل

شارح

مولانا مفتی محمد طاہر صاحب زید مجدہم
مفتی مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور (یوپی)

ترتیب و تحقیق

مفتی بشیر احمد سہارنپوری
معین مفتی مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور (یوپی)

ناشر

مکتبہ سعیدیہ دار العلوم غازی آباد، ہسکر وڈہ، رسول پور، (غازی آباد)

نام کتاب: عقود الجواهر شرح الأشباه و النظائر
مؤلف: مفتی محمد طاہر صاحب زید مجدہم، مفتی مدرسہ مظاہر علوم، سہارنپور
ترتیب وتحقیق: مفتی بشیر احمد سہارنپوری، معین مفتی مدرسہ مظاہر علوم، سہارنپور
اشاعت: دسمبر ۲۰۱۴ء مطابق صفر المظفر ۱۴۳۶ھ
تعداد:

ملنے کے پتے

﴿۱﴾ مکتبہ مظہریہ، نزد مدرسہ مظاہر علوم، محلّہ مبارک شاہ، سہارنپور
﴿۲﴾ مکتبہ درالایمان، نزد مدرسہ مظاہر علوم، محلّہ مبارک شاہ، سہارنپور (یوپی)
﴿۳﴾ مکتبہ فیض اسماعیل، نانی پارسی واڈ، راندیر، سورت، پن: ۳۹۵۰۰۵ (گجرات)
موبائل: 09737324931
﴿۴﴾ ادارہ فیض شیخ، اشرف نگر، احمد آباد، ۵۵
موبائل: 09904152928

(**نوٹ**): دیوبند اور سہارنپور کے سبھی کتب خانوں پر دستیاب ہے۔

﴿فهرست﴾

عقود الجواهر

شرح

الأشباه والنظائر

تقریظ

حضرت اقدس مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری زید مجدہم
شیخ الحدیث دار العلوم دیو بند

بِسمِ اللّٰہِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی، أَمَّا بَعْدُ!

علامہ زین الدین ابن نجیم مصری رحمہ اللہ (۹۲۶-۹۷۰ھ) دسویں صدی کے مایہ ناز فقیہ ہیں، "کَنزُ الدَّقَائِق" کے شارح ہیں، آپ کی شرح "البَحرُ الرَّائِق" کے نام سے موسوم اور موثوق بہ کتاب ہے، نُجَیم: نَجمٌ (ستارہ) کی تصغیر ہے، یہ خاندانی نام ہے، آپ کی دوسری مایہ ناز کتاب: "الأشبَاہ وَالنَّظَائِر" ہے، یہ کتاب دار الافتاء کے نصاب کا اہم جزء ہے اور سات فنون پر مشتمل ہے، فن اول میں چھ قواعد کلیہ اور انیس ضوابط عامہ ہیں، یہی فن سب سے اہم ہے اور دار الافتاء میں پڑھایا جاتا ہے، "الأشبَاہ" کی متعدد عربی شروح ہیں؛ مگر میسر نہیں، صرف علامہ سید احمد حموی مصری رحمہ اللہ (۱۰۹۸ھ) کی شرح "غَمزُ عُیُونِ البَصَائِرِ" متن کے ساتھ مطبوعہ ہے؛ مگر حموی کتاب کم حل کرتے ہیں، تحقیقات عالیہ، سوالات نادرہ اور اجوبۂ فاضلہ سے نوازتے ہیں؛ اس لیے اساتذہ تو اس سے استفادہ کرتے ہیں؛ مگر طلباء کے لیے وہ زیادہ کار آمد نہیں۔

اور اردو میں اس کی دو شرحیں سامنے آئی ہیں:

پہلی شرح: جناب مولانا مفتی محمد احسان صاحب قاسمی ندوی زید مجدہ (استاذ و مفتی دار العلوم وقف دیو بند) کی ہے، اس کا نام "البَصَائِر" ہے، یہ متوسط سائز کے پانچ سو صفحات میں ہے؛ مگر اس میں فن اول کی نوع اول کے چھ قواعد کلیہ میں سے صرف تین قواعد کی شرح ہے، شاید ان کے یہاں اتنی ہی پڑھائی جاتی ہوگی، مَعَ ذٰلِکَ الفَضلُ لِلمُتَقَدِّمِ۔

دوسری شرح: "نُورُ البَصَائِر" کے نام سے سامنے آئی ہے، یہ بڑی سائز کے آٹھ سو صفحات میں ہے، شارح حضرت مولانا محی الدین صاحب قاسمی بڑودوی زید فضلہ ہیں، آپ بزم "نصر المومنین" بڑودہ کے بانی اور مہتمم ہیں، یہ فن اول وثانی کی شرح ہے اور ابھی آگے بھی آئے گی، شارح نے حموی کی شرح اردو میں منتقل کر دی ہے؛ مگر زبان ترجمہ کی ہے اور ابحاث دقیق ہیں؛ اس لیے یہ شرح طلباء کی دسترس سے باہر ہے، مَعَ ذٰلِکَ خَیرُ الأُمُورِ أَوسَاطُھَا۔

تیسری شرح: اب یہ تیسری شرح منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو رہی ہے، میں نے اس کا نام "عقود الجواہر" رکھا ہے، یہ مظاہر علوم سہارنپور (دارِ جدید) کے بڑے مفتی حضرت مولانا مفتی محمد طاہر صاحب غازی آبادی زید فضلہ کی شرح ہے، حقیقت میں یہ درسی تقریر ہے، جس کو مظاہر علوم کے استاذ جناب مولانا بشیر احمد صاحب سہارنپوری (سبط علامہ یامین صاحب رحمہ اللہ) نے درس میں شریک ہو کر ضبط و مرتب کیا ہے، مرتب دارالافتاء مظاہر علوم میں معین مفتی بھی ہیں، اس لیے خود بھی صاحب فن ہیں، پھر حضرت مولانا مفتی محمد طاہر صاحب نے دیدہ ریزی سے اس کو ملاحظہ کیا ہے اور اس کی نوک پلک درست کی ہے، "الأشباه" عرصہ سے مفتی صاحب کے زیر درس رہتی ہے اور آپ اس کے مخفی گوشوں سے واقف ہیں؛ اس لیے کتاب خوب حل کی ہے، حضرت مفتی صاحب کو فتوی نویسی میں بھی کمال حاصل ہے، فتوی کی زبان میں جواب لکھتے ہیں؛ اس لیے فتوی کی عبارت جامع مانع ہوتی ہے، پس یہ بات بے تکلف کہی جاسکتی ہے کہ یہ شرح نہلے پہ دہلہ (۱) ہے، میں نے مختلف جگہ سے استفادہ کیا ہے، مشک آنست کہ خود ببوید نہ کہ عطار بگوید (۲)، مفتی صاحب کا نام ہی اس کی مزیت (۳) کے لیے کافی ضمانت ہے، اللہ تعالی اس شرح کو قبول فرمائیں، ابھی جلد اول منظر عام پر آرہی ہے، آگے کام جاری ہے، ان شاء اللہ جلد ثانی میں فن اول کی شرح مکمل ہوگی، دارالعلوم دیوبند اور مظاہر علوم سہارنپور میں اتنی ہی پڑھائی جاتی ہے، مجھے قوی امید ہے کہ جب یہ شرح طلباء کے ہاتھوں میں آئے گی تو ان کے وارے نیارے ہو جائیں گے (٤)، وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيْزٍ۔

دارالافتاؤں کا نصاب:

اس موقع پر مجھے دارالافتاؤں کے نصاب کے بارے میں بھی کچھ عرض کرنا ہے، میری طالب علمی میں دارالافتاء میں صرف "رسم المفتي" پڑھائی جاتی تھی، باقی سارا وقت مطالعہ اور فتوی نویسی میں خرچ ہوتا تھا، ڈاک آتے ہی طلباء کو دے دی جاتی تھی، ان کو حکم تھا کہ جو سوال ان کے لیے آسان ہو، لے لیں، وہ اس کا با حوالہ جواب کاپی میں لکھتے تھے، پھر مفتی صاحب حکّ و فکّ کر کے فتوی کی زبان بناتے تھے، پھر طالب علم اس کو سوال

---

(۱) نہلا: تاش کا وہ پتہ جس پر نو نشان ہوتے ہیں، دہلا: تاش کا وہ پتہ جس پر دس نشان ہوتے ہیں، یہ پتہ نہلے سے افضل ہوتا ہے۔

(۲) مشک خود مہکتا ہے، تعریف کا محتاج نہیں ہوتا۔

(۳) مزیّت: خوبی، عمدگی۔

(٤) وارے نیارے ہونا: خوب نفع ہونا، چاندی ہونا۔ یہ معانی طلبہ کے لیے لکھے ہیں ۱۲۔

نوٹ: یہ سب معانی خود صاحب تقریظ زید مجدہم نے تحریر فرمائے ہیں۔

کے کاغذ پر لکھ لاتے تھے اور متعلم کی حیثیت سے اس پر اپنے دستخط کرتے تھے، پھر مفتی صاحب اس کو دوبارہ پڑھتے تھے اور الجواب صحیح کرتے تھے، اس سے طالب علم میں خود اعتمادی پیدا ہوتی تھی اور نائب مفتی اور معین مفتی کے فتوی میں تو تسامح رہ سکتا تھا؛ مگر طالب علم کے جواب میں یہ بات ممکن نہیں تھی؛ کیوں کہ وہ بار بار مفتی صاحب کی نظر سے گزرتا تھا۔ فتوی نویسی کا ایک سالہ نصاب تھا اور وہ کافی ہو جاتا تھا، رمضان کے آخر میں امتحان ہوتا تھا، درمیان سال میں کوئی امتحان نہیں ہوتا تھا؛ کیوں کہ ان کا روز امتحان ہوتا تھا۔

پھر دورِ تنزل آیا اور دار الافتاؤں میں مختلف کتابوں کی تعلیم شروع ہوئی اور دو سالہ نصاب زیر غور آنے لگا، اِس وقت دار العلوم دیو بند میں چار گھنٹے کتابوں کی تعلیم ہوتی ہے: ﴿۱﴾ "الأَشبَاہ وَالنَّظَائِر" کا فن اول پڑھایا جاتا ہے، اس کی نوع اول میں چھ قواعد کلیہ اور نوع ثانی میں انیس ضوابط عامہ ہیں۔ ﴿۲﴾ "سراجی" مکمل، پھر "رسم المفتی"، پھر "درمختار" کی "کتاب الوقف" اور "کتاب القضاء" پڑھائی جاتی ہے۔ ﴿۳﴾ "قواعد الفقہ" مکمل پڑھائی جاتی ہے۔ ﴿۴﴾ "درمختار" کی "کتاب النکاح و کتاب الطلاق" مکمل پڑھائی جاتی ہے اور شام کے دو گھنٹے تمرین کے لیے ہیں، جن میں طلباء اساتذہ کے لکھوائے ہوئے سوالات کے جوابات کاپیوں میں لکھ لاتے ہیں اور اساتذہ ان کو ملاحظہ کرتے ہیں؛ مگر وہ براہِ راست فتوی نہیں لکھ سکتے؛ اس لیے ان میں خود اعتمادی پیدا نہیں ہوتی۔

اس موقع پر ایک خاص بات عرض کیے بغیر نہیں رہا جاتا کہ مدارس عربیہ میں فقہ کی تعلیم ناقص ہو گئی ہے، "قدوری" بے شک پوری پڑھائی جاتی ہے؛ مگر اس وقت بچہ کا شعور نابالغ ہوتا ہے؛ اس لیے وہ عام مسائل بھی اور خاص طور پر معاملات کے مسائل پوری طرح نہیں سمجھ سکتا، پھر اکثر مدارس میں "کنز الدقائق" کی چھٹی کر دی گئی ہے اور "شرح وقایہ" کی چار جلدوں میں سے صرف ڈیڑھ جلد پڑھائی جاتی ہے، اس کے بعد "ہدایہ" کا نمبر ہے، اس کی صرف جلد اول مکمل ہوتی ہے، جو عبادات پر مشتمل ہے، باقی تین جلدیں پوری نہیں ہوتیں، اس لیے معاملات کے بہت سے ابواب زیر درس نہیں آتے، چنانچہ جب دار الافتاء میں "درمختار" کی "کتاب الوقف" پڑھائی جاتی ہے، تو طلباء کی حیرانی قابل دید ہوتی ہے؛ کیوں کہ انھوں نے "کتاب الوقف" کسی کتاب میں پڑھی ہی نہیں، اور "اشباہ" اور "قواعد الفقہ" تقریباً ایک ہی موضوع کی کتابیں ہیں اور ضروری ہیں، قواعد کلیہ سے فقہ کی تعلیم میں مدد ملتی ہے؛ مگر فتاوی قواعد سے نہیں لکھے جاتے، جزئیات سے لکھے جاتے ہیں؛ اس لیے ایک گھنٹہ یہاں سے خالی ہو سکتا ہے۔

پس کیا اچھا ہو کہ دارالافتاء میں سب سے پہلے فقہ کا ایک جامع متن مکمل پڑھایا جائے، علامہ ابراہیم حلبی رحمہ اللہ (متوفی ۹۵۶ھ) کی "ملتقی الأبحر" اس سلسلہ کی بہترین کتاب ہے، اس کو چار حصوں میں تقسیم کیا جائے اور چار اساتذہ پڑھائیں، عبادات اور نیم عبادات کا حصہ طلباء خود حل کر کے لائیں اور استاذ کے سامنے پیش کریں اور جو ابواب طلباء نے نہیں پڑھے ہیں، ان کو باقاعدہ پڑھایا جائے اور تین ماہ میں تدریس مکمل کی جائے، پھر باقی کتابیں پڑھائی جائیں، اگر ایسا ہو جائے، تو بہترین نتیجہ کی امید ہے۔ وَاللّٰہُ المُوَفِّقُ۔

کتبہ

سعید احمد عفا اللہ عنہ، پالن پوری

خادم دارالعلوم دیوبند

۱۶/رجب المرجب ۱۴۳۵ھ

تقریظ

حضرت اقدس مولانا محمد عاقل صاحب زید مجدہم، صدر المدرسین مظاہر علوم سہارنپور

باسمہ سبحانہ و تعالی

ہمارے مدارس اسلامیہ میں ''افتاء'' کے نصاب میں شامل ایک اہم کتاب ''الأشباہ و النَّظَائِر'' ہے، جس کا موضوع بہت سارے فقہی جزئیات میں ظاہری مماثلت کے باوجود ان کے احکام میں تغایر کی وجہ تلاش کرنا ہے، جاننے والے جانتے ہیں کہ اس کی تدریس کی ذمہ داری حسن استعداد کے ساتھ ساتھ سلامتی فہم اور عمق نظر کی بھی متقاضی ہوتی ہے۔

ہمارے مدرسہ مظاہر علوم میں عرصہ سے یہ ذمہ داری، ہمارے محبّ گرامی محترم مولانا مفتی محمد طاہر صاحب زید مجدہ (استاذ و مفتی مدرسہ) بحسن وخوبی انجام دے رہے ہیں۔

طلباء کی زبانی مفتی صاحب کے طرز تدریس اور ملکۂ تفہیم کا ذکر سننے میں آتا رہتا ہے، ماشاء اللہ آپ کو اس کا اچھا سلیقہ حاصل ہے، بعض طلبہ مفتی صاحب کے اس کتاب کے سبق کی درسی تقریر کو ضبط بھی کرتے تھے، میرے علم میں اس کتاب کی (کم از کم اردو میں) اب تک کوئی تشفی بخش شرح یا تقریر نہیں آئی تھی۔

مفتی صاحب نے اپنے متعلقین کے اصرار پر اس طرف توجہ کی اور اپنی منضبط تقریر پر نظر ثانی کر کے اس کو شائع کرنے کا ارادہ فرمایا، مجھے بھی خوشی ہوئی کہ ان شاء اللہ مفتی صاحب کے افادات سے اس فن سے اشتغال رکھنے والوں کو فائدہ اور نفع ہوگا اور اگر موقع ملا تو میں بھی اس سے ان شاء اللہ استفادہ کروں گا۔

کتاب کے شروع میں مفتی صاحب زید مجدہ نے اپنے ایک شاگرد عزیزم مفتی بشیر احمد سلمہ (معین مفتی مدرسہ) سے ایک مبسوط و مفصل مقدمہ بھی لکھوادیا ہے، جس سے کتاب اور اس کے موضوع سے متعلق کافی بصیرت افروز معلومات جمع ہوگئی ہیں، اللہ تعالی سب کو قبول فرمائیں اور علما و طلبہ کے لیے نافع بنائیں۔ آمین۔

وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالَى عَلَى خَيرِ خَلقِهِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ وَأَصحَابِهِ أَجمَعِينَ.

وَآخِرُ دَعوَانَا أَنِ الحَمدُ لِلّٰهِ رَبِّ العَالَمِينَ.

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

۳ / رمضان المبارک ۱۴۳۵ھ

تقریظ

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد صاحب خانپوری زید مجدہم
شیخ الحدیث وصدر مفتی جامعہ تعلیم الدین ڈابھیل، گجرات

بِسمِ اللّٰہِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیمِ

نحمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الكَرِيمِ!

علم تفسیر، علم نحو، علم لغت اور علم فقہ میں متعدد کتابیں "الأشباہ والنظائر" کے نام سے لکھی گئی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر علم وفن میں ایک طرح کے مسائل ہوتے ہیں؛ مگر ان میں باہم باریک فرق ہوتا ہے، اس نام کی کتاب کے ذریعہ ان مسائل کا باہمی فرق واضح کیا جاتا ہے، لہٰذا "الأشباہ والنظائر" کی تعریف سادہ الفاظ میں یوں کی جاسکتی ہے:

"علم کی اس شاخ کا نام ہے، جس میں اس علم کے ملتے جلتے مسائل ذکر کرکے ان کے مابین فرق واضح کیا گیا ہو"۔

دسویں صدی ہجری کے مشہور ومقبول عالم علامہ زین الدین ابن نجیم (متوفی ۹۷۰ھ) نے بھی "الأشباہ والنظائر" کے نام سے کتاب تصنیف فرمائی، علامہ فقہ حنفی کے مستندترین عالم مانے گئے ہیں اور بقول امام العصر علامہ انورشاہ کشمیری رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۵۲ھ) وہ "فقیہ النفس" کے مقام پر فائز تھے، فقہ اور اصول فقہ پر ان کی ہر کتاب بعد والوں کے لیے بہترین مشعلِ راہ ثابت ہوئی، جس طرح "کنز الدقائق" پر ان کی شرح "البحر الرائق" علم فقہ کا دریائے ناپیدا کنار ہے، بالکل اسی طرح "الأشباہ" چمک دار ستارہ کی مانند روشن وواضح ہے، اپنی متنوع افادیت کی وجہ سے یہ کتاب اہل علم بالخصوص اہل فتوی حضرات کی خصوصی توجہ کا مرکز رہی ہے اور کئی مدارس میں "تخصص فی الافتاء" کے نصاب کا جزء ہے۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے کتاب کو سات حصوں پر منقسم کیا ہے:

پہلا حصہ: (ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی والے نسخہ میں صفحہ ۳ تا ۱۹۸) فقہ کے "قواعد کلیہ" پر مشتمل ہے، یہ وہ قواعد ہیں، جنہیں آج کل قانونی اصطلاح میں "قانونی ضرب الامثال" (MAXIMS) کہا جاتا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے اس میں قاعدہ ذکر کرنے کے ساتھ وہ فقہی جزئیات بھی ذکر فرمائی ہیں، جن پر وہ قاعدہ

منطبق ہوتا ہے، یہی حصہ عام طور پر دار الافتاء میں پڑھایا جاتا ہے۔

دوسرا حصہ: (۱۹۸ تا ۵۳۳) ''فوائد'' کا ہے، جس میں انھوں نے فقہ کے تمام ابواب سے متعلق اہم اہم ضوابط اور نادر الوجود مسائل جمع کیے ہیں۔

تیسرا حصہ: (۵۳۳ تا ۶۷۳) "معرفة الجمع والفرق" کا ہے، جس میں واضح کیا گیا ہے کہ ملتے جلتے مسائل کہاں متحد اور کہاں مختلف ہوتے ہیں۔

چوتھا حصہ: (۶۷۳ تا ۶۹۲) ''الغاز'' (یعنی فقہی معموں) پر مشتمل ہے، جو فقہ کے طلباء کے لیے نہایت دلچسپ بھی ہے اور مفید بھی، اس حصہ کو "حیرة الفقه" کے نام سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

پانچواں حصہ: (۶۹۲ تا ۷۱۶) ''حیل'' کا ہے، حنفیہ کی کتبِ فقہ حیلوں سے بھری پڑی ہیں، اس حصہ میں ان حیلوں کی تفصیل ہے۔

چھٹا حصہ: (۷۱۶ تا ۷۲۳) "الأشبَاہ وَالنَّظَائِر" پر مشتمل ہے، جس کی تعریف سطور بالا میں کی گئی ہے۔

ساتواں حصہ: (۷۲۳ تا ۷۳۱) حضرت امام اعظم رحمہ اللہ (متوفی ۱۵۰ھ) اور دوسرے حنفی فقہا کے خاص خاص واقعات، دلچسپ مکالمات اور مکاتیب پر مشتمل ہے۔

کتاب کے اخیر میں (۷۳۱ سے اخیر تک) چھٹے حصہ کا تتمہ ہے۔

"الأشبَاہ" کی عربی میں بہت سی شروحات لکھی گئی ہیں، ان میں سب سے زیادہ معروف اور متداول شرح علامہ حموی (متوفی ۱۰۹۸ھ) کی "غمز عیون البصائر" ہے، "الأشبَاہ" اس شرح کے ساتھ کئی بار طبع ہوتی رہی ہے، ہندوستان میں پہلے یہ کتاب لیتھو پر منظر عام پر آئی اور استنبول سے ٹائپ پر شائع ہوئی۔

۱۴۰۵ھ میں جناب نور احمد صاحب کراچوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۴۰۷ھ) نے حضرت مولانا عاشق الٰہی برنی (متوفی ۱۴۲۲ھ) کے توجہ دلانے پر ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی'' سے استنبول کے نسخے کا عکس بعد تصحیح شائع کیا، جو دیگر طباعتوں سے عمدہ ہے۔

اب ضرورت اس بات کی ہے کہ علما و فقہا موجودہ دور کے مطابق کتاب پر تحقیق و تعلیق کا کام کریں اور اسے اس طرح مرتب و مزین کریں کہ اس سے استفادہ مزید سہل ہو جائے، دیکھیے یہ گراں قدر سعادت کس کے مقدر میں آتی ہے۔

عقود الجواهر:

زیرِ نظر کتاب "**عقود الجواهر شرح اردو الأشباه والنظائر**" سیدی ومرشدی فقیہ الامت حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ (متوفی ۱۴۱۷ھ) کے شاگردِ رشید حضرت مولانا مفتی محمد طاہر صاحب غازی آبادی زید مجدہم (مفتی مظاہر علوم جدید سہارنپور) کی دراصل درسی تقریر ہے، جس کو مولانا بشیر احمد سہارنپوری (استاذ مظاہر علوم) نے بڑی جانفشانی سے ضبط ومرتب کیا ہے۔

کسی بھی علمی کتاب کی شرح میں بہ طور خاص دیکھنے کی بات یہ ہوتی ہے کہ کتاب کے مختلف گوشوں کو کیسا حل کیا ہے؟ متن اور شرح میں کتنا تطابق ہے؟ اس حیثیت سے "**عقود الجواهر**" قابلِ تعریف وتحسین ہے، کتاب کو خوب حل کیا ہے۔

زیرِ نظر کتاب: "**الأَشبَاه**" کے پہلے حصے کے صرف دو قاعدے: ﴿۱﴾ "**لا ثَوَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ**" ﴿۲﴾ "**الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا**" کی شرح ہے، جب کہ پہلا حصہ (**الفن الأول**) انیس ضوابط پر مشتمل ہے، اسی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اصل کتاب کی توضیح وتشریح میں کس قدر محنت وجفاکشی کی ہے۔

جستہ جستہ مقامات کا مطالعہ کرنے کے بعد کتاب کی خصوصیات حسب ذیل ذہن میں آئیں:

﴿۱﴾ متن سے متصل ترجمہ ہے، پھر تشریح ہے، اگر کوئی اشکال ہے، تو متن کا لفظ جلی ظاہر کر کے اشکال کا جواب دیا ہے، حل کتاب کا یہ بہترین اسلوب ہے۔

﴿۲﴾ صرفی اور لغوی تحقیق سے متن کو حل کیا ہے، یہ اسلوبِ بیان معروضی تحقیق کے شایانِ شان ہے۔

﴿۳﴾ کتاب میں زیرِ بحث مسائل حل کرنے کے ساتھ بعض جگہ عصرِ حاضر کے مسائل پر عالمانہ بحثیں کی ہیں۔

﴿۴﴾ فاضل شارح منجھے ہوئے مفتی ہیں، جگہ جگہ مفتی بہ قول کی نشاندہی کرنے کے علاوہ مختلف مفتی بہ قول میں اپنا رجحان ظاہر کیا ہے۔

﴿۵﴾ بعض جگہ قاعدے کی تشریح وتفریع اور حل مسائل میں شواہد کے طور پر اکابر کے دلچسپ واقعات پیش کیے ہیں، چنانچہ ص: ۱۱۴ پر مُکرَہ کے ایک مسئلہ میں، ص: ۲۳۱ پر غیر اللہ کو سجدہ کرنے کے مسئلہ میں، ص: ۲۳۳ پر فرضی سوال کے حل میں فقیہ الامت حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ، ص: ۲۳۵ پر مفتی محمد یحییٰ صاحبؒ (متوفی ۱۴۱۷ھ)، ص: ۱۶۱ پر مولانا ظفر احمد تھانوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۹۴ھ) کے دل آویز واقعات قابل دید ہیں۔

﴿٦﴾ علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ بیان مسئلہ میں متن میں کئی فقہی کتابوں کا نام ذکر کرتے چلے جاتے ہیں، مرتب کتاب نے حاشیہ میں ان میں متداول کتابوں کے حوالہ جات اور بعض جگہ عبارتوں کو پیش کیا ہے، یہ کام بڑا محنت طلب ہے، اس سے اصل حوالہ تک رسائی آسان ہوگئی۔

﴿٧﴾ متن میں حضرات علماو فقہائے کرام رحمہم اللہ کے جہاں جہاں نام آئے ہیں، حاشیہ میں ان کا مختصر تعارف و ترجمہ مع حوالہ درج ہے۔

﴿٨﴾ عالَم کے مختلف مکتبات میں "الأشباہ" کے ۱۴۵ مخطوطے ہیں، ان میں سے بعض مطبوعہ ہیں اور بعض غیر مطبوعہ؛ اس لیے عبارت میں فرق ہونا ظاہر ہے، حواشی میں متعدد جگہ اس کی نشان دہی کر کے صحیح عبارت لکھ دی ہے۔

﴿٩﴾ فاضل شارح نے شرح کے ضمن میں جو مسائل ذکر کیے ہیں، ان کے حوالہ کا اہتمام کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شرح صرف درسی تقریر نہیں؛ بلکہ بڑی عرق ریزی و جانفشانی سے اس کا مواد تیار کیا گیا ہے۔

﴿١٠﴾ شراح کی عادت ہے کہ "جہاں ماتن کی بات سمجھ میں نہیں آتی، وہاں اپنی لن ترانیوں سے اوراق سیاہ کرتے چلے جاتے ہیں، جس سے حل متن کا کوئی تعلق نہیں ہوتا"، فاضل شارح کا دامن اس عادت سے منزہ ہے، ہاں! اتنا ضرور ہے کہ بعض مقامات پر متن (الأشباہ)، یا شرح (حموی) کی عبارت میں اعتراض ہے، وہاں اعتراض کر کے خاموش سے چل دیئے ہیں۔

"الأشباہ" کے مقدمہ میں شیخ ابوطاہر دباس رحمہ اللہ کا واقعہ لکھا ہے کہ روزانہ رات کو جب لوگ عشاء کی نماز پڑھ کر مسجد سے باہر چلے جاتے، تو یہ کواڑ بند کر کے سترہ قواعد کا تکرار کرتے تھے، ایک رات امام ابوسعید ہروی (شافعی) رحمہ اللہ مسجد میں چٹائی سے لپٹ کر کے چھپ گئے، ان کو کھانسی شروع ہوئی، شیخ دباس کو محسوس ہو گیا کہ کوئی آدمی موجود ہے، چنانچہ انھوں نے فوراً ہی ابوسعید ہروی کو مار کر نکال دیا اور اس کے بعد سے پھر رات کو مسجد میں قواعد کا تکرار بند کر دیا۔

اس مذکورہ واقعہ میں بظاہر علم کا کتمان لازم آتا ہے، جو جلیل القدر عالم شیخ دباس رحمہ اللہ کے شایانِ شان نہیں، اسی بنا پر بعض لوگوں نے شیخ دباس رحمہ اللہ کو کتمان علم کی تہمت سے متہم قرار دیا ہے:

قال الحموي: أقول: .... ويستفيدها كتمان للعلم، وهو مذموم.

(حموي: ٥١)

بعض لوگوں نے ان کو علم کے معاملہ میں بخیل کہہ دیا: كَانَ بَخِيلاً بِعِلْمِهِ وَضَنِيناً بِهِ.

(الجواهر المضيئة ص: ٢٦٧)

بعض نے سرے سے اس واقعہ کا انکار کر دیا۔

غرض جس کے جی میں جو آیا کہہ دیا؛ مگر فاضل شارح نے اس اعتراض کا جو جواب دیا ہے، وہ حضراتِ اکابر کے کلام میں حسنِ تاویل کے شایانِ شان ہے، جس سے نہ واقعہ کی تکذیب ہوتی ہے اور نہ صاحب واقعہ پر کسی قسم کا اعتراض واقع ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

''بندہ کے ذہن میں اس کا جواب یہ آتا ہے کہ ابو طاہر الدباس رحمہ اللہ نے یہ سترہ قواعد از خود غور وخوض کر کے مستنبط کیے اور مذہبِ حنفی کی فقہی فروع کو ان پر منطبق کیا؛ مگر یہ قواعد ابھی مزید چھان پھٹک اور غور وخوض کے محتاج تھے، اس سلسلہ میں ابھی ان کو مکمل تسلی اور شرح صدر نہیں ہوا تھا اور ان میں مزید غور وفکر جاری تھا، چنانچہ وہ ہر رات ان قواعد کا تکرار فرماتے تھے اور غور کرتے تھے کہ قواعد کا یہ استنباط اور مذہب کا ان پر انطباق کس حد تک صحیح ہے؟ اس لئے وہ ان قواعد کو لوگوں سے چھپایا کرتے تھے اور ان کی تنقیح وتہذیب سے قبل برسرِ عام ان کو پیش کرنے سے گریز کرتے تھے، صاحبِ واقعہ نے ان کی منشا کے خلاف حیلہ سے ان قواعد میں سے بعض کو سنا، تو اس پر ان کو ناگواری ہوئی، جو بجا ہے؛ اس لئے انھوں نے ان کی پٹائی کی اور اس بارے میں آئندہ کے لئے محتاط ہو گئے''۔ (۷۰) انتہی بلفظہ۔

یہ تو ایک مثال ہے، ورنہ شرح کے جواہر کی حقیقی قدر تو مطالعہ کے بعد ہی ہو سکتی ہے۔

''قدر جوہر شاہ بداند یا بداند جوہری''۔

شارح اور مرتب کی محققانہ کاوش کے لیے استاذ محترم حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم کی تقریظ کا یہ جملہ: ''یہ بات بے تکلف کہی جاسکتی ہے کہ یہ شرح نہلے پہ دہلہ ہے''، بڑی شہادت ہے؛ اس لیے مزید کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں: ''مشک آنست کی خود بوید نہ کہ عطار بگوید''

سیدی وسندی فقیہ الامت حضرت مفتی محمود حسن صاحب نور اللہ مرقدہ کے تلامذہ: دارالعلوم دیوبند، مظاہر علوم سہارنپور، مدرسہ شاہی مراد آباد، جامعہ ڈابھیل، جامعہ رحمانیہ ہتھوڑہ (باندہ) اور دیگر ملکی اور بہت سے غیر ملکی اداروں کے دارالافتاء کی خدمات انجام دے رہے ہیں، یہ بھی حسن اتفاق اور حضرت رحمہ اللہ کے فیض اشاعت کا کرشمہ ہے کہ دارالافتا میں درساً پڑھائی جانے والی دو بنیادی کتاب: ﴿۱﴾ ''شرح عقود رسم

المفتي" ﴿۲﴾ "الأشبَاه وَالنَّظَائِر" کی شرح کی خدمات بھی حضرت کے خوشہ چین وتلامذہ کے حصہ میں آئی۔ "شرح عقود رسم المفتي" کی روشنی میں اصول افتاء پر ایک مفید ترین تمرینی تصنیف "فتوی نویسی کے رہنما اصول" کے نام سے حضرت کے تلمیذ رشید محترم ومکرم حضرت مولانا مفتی محمد سلمان منصور پوری زید مجدہم کے محققانہ قلم سے ۱۴۱۹ھ میں منصۂ شہود پر آئی، اب "الأشبَاه وَالنَّظَائِر" کی شرح مفتی محمد طاہر صاحب زید مجدہم کی درسی تقریر "عقود الجواہر" کے نام سے آپ کے سامنے ہے، ان جواہر کی قدر دانی کر کے گلے کا ہار بنانا طلباء کے ہاتھ میں ہے۔

ان دونوں حضرات نے نصابِ افتاء کی یہ کتاب حضرت فقیہ الامت رحمہ اللہ سے پڑھی، خود احقر کو بھی حضرت رحمہ اللہ سے پڑھنے کی سعادت حاصل ہے، حضرت رحمہ اللہ کی درسی تقریر قلّ ودلّ کا مصداق تھی، ایسی جامع ومانع کہ حلِ کتاب کے لیے کافی ووافی تھی۔

میری دلی دعا ہے کہ اللہ تعالی شارح ومرتب دونوں صاحبان کی مساعی جمیلہ کو شرف قبول بخشے، مزید ترقیات سے نوازے، خاص طور سے یہ کتاب جن نیک مقاصد کے پیش نظر مرتب کی گئی ہے، ان میں سو فیصد کامیابی عطا فرمائے اور اس کو مفید عام وخاص بنائے اور اسی نہج پر دوسری جلد کا کام کرنے کی توفیق بخشے۔ آمین

اخیر میں افتاء کے طلباء سے گزارش ہے کہ وہ "الأشبَاه وَالنَّظَائِر" کا فن اول نصاب میں داخل ہونے کی وجہ سے بڑی توجہ سے پڑھتے ہیں اور کتاب کا باقی حصہ چھوڑ دیتے ہیں؛ لہذا وہ مسائل ان کی گرفت میں نہیں آتے؛ لہذا ہمیشہ ان مسائل سے نابلد رہتے ہیں، پس یہ بات طلباء کے گوش گزار کرنی ہے کہ کتاب کا باقی حصہ بھی دھیان وتوجہ سے مطالعہ کرلیں، مسائل کے اخذ میں اس سے بڑی مدد حاصل ہوگی، إن شَاءَ اللّٰہُ۔

أملاه:

العبد: احمد عفی عنہ خان پوری

۷ر شوال المکرّم ۱۴۳۵ھ

تقریظ

حضرت اقدس مولانا محمد ابراہیم صاحب پانڈور زید مجدہم
خلیفہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ،
وجانشیں فقیہ الامت حضرت اقدس مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ

باسمہ سبحانہ وتعالی

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ العَالَمِینَ، وَالصَّلاۃُ وَالسَّلامُ عَلَی سَیِّدِ المُرْسَلِینَ، خَاتَمِ النَّبِیِّینَ، سَیِّدِنَا وَمَوْلانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَی آلِہِ وَأَصْحَابِہِ وَعُلَمَاءِ أُمَّتِہِ أَجْمَعِینَ، أَمَّا بَعْدُ!

اللہ تعالی نے اپنے حکمت بھرے نظام کے تحت دین متین کی حفاظت کے لیے ہر دور میں مختلف طبقات کو پیدا فرمایا، چنانچہ ایک دور حفاظ حدیث کا، ایک دور محدثین ومفسرین کا اور ایک دور فقہا ومتکلمین کا۔ اسلام کے قوانین پر عمل پیرا ہونے کے لیے حضرات فقہا نے جو خدمات انجام دیں، روزِ روشن کی طرح عیاں ہیں اور اس شعبہ میں امتیاز پانے والوں کے لیے خود مبارک لسان نبوی ﷺ سے جاری ہونے والا ارشاد: مَنْ یُرِدِ اللّٰہُ بِہِ خَیْرًا یُفَقِّهْهُ فِي الدِّیْنِ" کوئی معمولی اعزاز نہیں، چنانچہ ان ائمہ دین فقہائے مجتہدین حضرت امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالی کی خدمات جلیلہ کا اعتراف پوری امت اپنے قلب کی گہرائیوں سے کرتی چلی آئی ہے۔

اس شعبہ میں ہر دور میں جو ممتاز ماہرین پیدا ہوئے؛ دورِ حاضر کہیے یا ماضی قریب کہیے؛ میں ان میں سے ایک نمایاں ہستی حضرت فقیہ الامت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی نور اللہ مرقدہ مفتی اعظم دار العلوم دیو بند کی رہی ہے، جن کے علمی اور روحانی فیض سے اگر یوں کہا جائے کہ دنیا کا کوئی بر اعظم خالی نہ رہا، کسی نہ کسی طرح سے بالواسطہ یا بلا واسطہ ہر بر اعظم فیضیاب ہوا، آپ کے فتاوی کی تیس سے زائد ضخیم جلدیں شائع ہوئیں، جن کو آپ کے لائق وفائز شاگردان رشید خصوصاً مولانا مفتی محمد فاروق صاحب میرٹھی دامت برکاتہم نے مرتب فرمایا اور ان فتاوی نے فقہ اسلامی کے عظیم الشان ذخیرہ میں شرف قبول حاصل کیا۔ فَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلَی ذٰلِکَ۔

حضرت فقیہ الامت گنگوہی نور اللہ مرقدہ مرکز علوم اسلامیہ ام المدارس دار العلوم دیو بند میں فقہ اسلامی کی تشریح وتفصیل کے لیے کافی عرصہ تک مفتی اعظم کے منصب جلیل پر فائز ہونے کی بنا پر کتب فقہ واصول فقہ؛ بلکہ شعبہ افتاء میں زیر تعلیم خوش نصیب طالبان علوم نبوت علی صاحبہا الصلوات والتسلیمات کی تعلیم وتربیت کا فریضہ انجام دیتے رہے، من جملہ ان کے علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ کی مشہور ومعروف کتاب "الأشباه والنَّظائر" بھی ہے، جس کا آپ نے سالہا سال تک درس دیا، حضرت والا کے لائق وفائق شاگرد وخلیفہ مجاز مولانا مفتی محمد طاہر صاحب مدظلہ العالی مفتی جامعہ مظاہر علوم سہارنپور نے حضرت والا کے افادات ودرسی تحقیقات کو "عُقُودُ الجَوَاهر" کے نام سے خوب خوب محفوظ کرلیا، اللہ تعالی نے موصوف کو نہ صرف یہ کہ نمایاں صلاحیت واستعداد سے نوازا؛ بلکہ مرکز علوم اسلامیہ دار العلوم دیو بند اور پھر جامعہ مظاہر علوم سہارنپور میں فقہ وافتاء کی خدمت کی سعادت سے نوازا، چنانچہ مولانا موصوف نے کتاب مذکور "الأشباه والنَّظائر" کی شرح فرمائی اور اس شرح میں حضرت فقیہ الامت علیہ الرحمہ کے افادات وتحقیقات کو مناسب ترتیب سے سجایا۔

امید ہے کہ مولانا موصوف کی یہ محنت عند اللہ وعند الناس قبولیت کا مرتبہ حاصل کرلے گی، دل سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تبارک وتعالی موصوف کی اس خدمت کو بے انتہا قبولیت عطا فرمائے اور علما وطلباء کے لیے خوب خوب نافع بنائے۔

ایں دعا از من وجملہ جہاں آمین باد

وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى خَيرِ خَلقِهِ سَيِّدِنَا وَمَولانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصحَابِهِ أَجمَعِينَ.

و أنا العبد:

محمد ابراہیم

وارد حال جامعہ عربیہ برکات الاسلام، کھیروہ راجستھان

۱۴؍رمضان المبارک ۱۴۳۵ھ

تقریظ

حضرت اقدس مولانا سید محمد سلمان صاحب زید مجدہم
ناظم مظاہر علوم سہارنپور

نَحمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الكَرِيمِ، أَمَّا بَعدُ!

ہمارے مدارس اسلامیہ دینیہ کے مختلف شعبہ جات میں شعبۂ دارالافتاء ایک ایسا قیمتی عظیم الشان اور کثیر المنفعۃ شعبہ ہے کہ جس کا نفع نقد یومیہ ہے، کتنے حضرات ہیں، جو روزانہ اپنے اپنے دینی اور دنیوی معاملات میں اس شعبہ سے اپنی رہنمائی حاصل کرتے ہیں، اس اہمیت اور نافعیت کے پیش نظر اگر اس شعبہ کو خدمت انجام دینے والے فاضل علمائے کرام اور کہنہ مشق مفتیان عظام میسر آجائیں، تو یہ حق تعالی کا فضل خاص اور انعام تام ہے۔

ہمارے مدرسہ کے شعبۂ دارالافتاء میں ایک عرصہ سے محترم ومکرم مولانا مفتی محمد طاہر صاحب مدظلہ اپنے دیگر فاضل رفقائے کرام کے ساتھ بڑی خوش اسلوبی سے یہ مبارک خدمت انجام دے رہے ہیں، **فَجَزَاهُمُ اللّٰهُ خَيرَ الجَزَاءِ۔**

مفتی صاحب موصوف ہمارے اکابر ومشائخ میں فقیہ الامت حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی قدس سرہ جنھوں نے خود ہمارے اس دارالافتاء کی مسند صدارت کو سالہا سال تک زینت بخشی ہے، ان کے فیض یافتہ اور ان کی جانب سے مجاز بیعت ہیں۔

اس شعبہ میں فتوی نویسی کی مشق وتمرین کرنے والے مدارس کے فارغ اور فاضل طلبہ کثیر تعداد میں داخل ہو کر اپنے بافیض اساتذہ مفتیان کرام سے فتوی نویسی کی مشق (ٹریننگ) پورے سال کرتے ہیں، ان کے نصاب تعلیم میں ایک اہم کتاب "الأَشبَاه وَالنَّظَائِر" ان کو پڑھائی جاتی ہے، وہ طلبہ اس اہم اور قیمتی کتاب کی جامع ترین ایسی مفید شرح کے ضرورت مند تھے، جس سے کتاب پورے طور پر حل اور آسان ہو جائے، الحمد للہ مفتی صاحب موصوف نے طلبہ کی اس ضرورت کو پورا فرمانے کی ایسی کامیاب کوشش فرمائی ہے کہ ان کے اساتذۂ کرام

اورفن فقہ وفتاوی کے دیگر ماہرین مفتیان کرام نے بھی ان کی تعریف وتقریظ فرمائی ہے، جوشامل کتاب ہے،
بَارَکَ اللّٰهُ تَعَالَى وَتَقَبَّلَ اللّٰهُ مِنۡهُ۔

ابھی شرح کا ایک مختصر حصہ زیور طبع سے آراستہ ہورہا ہے، اللہ تعالی اس کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور باقی حصہ کی تکمیل واشاعت کو آسان فرمائے۔ فقط والسلام

محمد سلمان
ناظم مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور
۱۳/ذی قعدہ ۱۴۳۵ھ

پیش لفظ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الكَرِيمِ، أَمَّا بَعدُ!

"الأَشبَاه وَالنَّظَائِر" نام کی کتابیں مختلف علوم وفنون میں تصنیف کی گئی ہیں، علم فقہ میں علامہ زین الدین ابن نجیم المصری (متوفی ۹۷۰ھ) کی "الأَشبَاه وَالنَّظَائِر" کو من جانب اللہ جو مقبولیت عطا ہوئی، وہ کسی اور کو حاصل نہ ہوسکی، یہ کتاب ہمیشہ اہل علم کی توجہ کا مرکز رہی ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے کتاب کے مقدمہ میں کتاب کے بارے میں جو توقع ان الفاظ میں ظاہر کی: وَأَرجُو مِن كَرَمِ اللَّهِ الفَتَّاحِ أَنَّ هَذَا الكِتَابَ إِذَا تَمَّ بِحَولِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ، يَصِيرُ نُزهَةً لِلنَّاظِرِينَ، وَمَرجِعًا لِلمُدَرِّسِينَ، وَمَطلَبًا لِلمُحَقِّقِينَ، وَمُعتَمَدًا لِلقُضَاةِ وَالمُفتِيِّينَ، إلخ (الأشباه ص:۲۴)، وہ بالکل صحیح ثابت ہوئی، چنانچہ مدرسین اپنی تدریس میں، مفتیان کرام اپنے فتاوی میں، قاضی حضرات اپنے فیصلوں میں، محققین اپنے تحقیقی مضامین میں اس کتاب کے خوشہ چیں رہے ہیں، تمام کے لیے یہ کتاب مرجع بنی ہوئی ہے، وقت تصنیف سے آج تک اہلِ علم نے اس کی مرجعیت کو تسلیم کیا ہے، مدارس اسلامیہ میں دارالافتاء کے نصاب میں یہ کتاب باقاعدہ داخلِ درس ہے۔

اپنی تمام افادیت کے باوجود جہاں تک اس کے درس وتدریس کا تعلق ہے، اس لحاظ سے اس کے بہت سے مقامات مجمل، بعض مقامات مبہم اور بعض عبارات بہت مختصر ہیں، جس سے مقصد کو سمجھنا بہت دشوار ہوجاتا ہے، اس کا درس دینے والے حضرات کو اس چیز کا بہ خوبی اندازہ ہے۔

کافی عرصہ سے یہ کتاب احقر کے زیر تدریس ہے، احقر نے دارالعلوم دیو بند میں شیخی ومرشدی حضرت اقدس مفتی محمود حسن گنگوہی قدس سرہ سے یہ کتاب پڑھی، پھر بندہ کا وہاں دارالافتاء میں تقرر ہوا، تو انتظامیہ کی طرف سے اس کی تدریس کی خدمت سپرد ہوئی، اس کی عربی شرحیں دنیا کے مختلف کتب خانوں میں مخطوطہ حالت میں پائی جاتی ہیں؛ لیکن حاشیۂ حموی کے علاوہ کوئی شرح مطبوعہ ہوکر دستیاب نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ حاشیہ حموی حل کتاب کے لیے کافی نہیں ہے؛ اس لیے اس کی تدریس کے دوران "شامی" اور "البحر الرائق" کو خاص طور پر مطالعہ میں رکھا، اسی کے ساتھ بہت سے مقامات کے لیے حضرت اقدس مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری زید مجدہم

شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند کی طرف مراجعت کی، حضرت نے اپنے مخصوص انداز تفہیم کے مطابق اطمینان بخش طریقہ پر ان مقامات کو سمجھایا، حضرت زید مجدہم کی شفقتیں اس احقر پر زمانۂ طالب علمی سے ہی رہی ہیں، اُس وقت حضرت نے متعدد مرتبہ فرمایا کہ تم اس کی شرح لکھو، بندہ اپنی کم مائیگی کی بنا پر عذر کر دیتا، یہاں مظاہر علوم سہارنپور میں انیس سال سے اس کی تدریس بندہ سے متعلق ہے، چند سال قبل بہت سے احباب نے اصرار کیا کہ اس کی شرح کا کچھ کام ہونا چاہیے، کم از کم عبارت کا حل سامنے آجائے، اس پر حضرت اقدس مفتی سعید احمد صاحب زید مجدہم کا امر بھی یاد آجاتا، چنانچہ اللہ پر بھروسہ کر کے تقریباً ڈھائی سال قبل اس پر کام شروع کیا گیا اور اس کی صورت یہ ہوئی کہ مفتی بشیر احمد صاحب معین مفتی مظاہر علوم سہارنپور اس کے درس میں شریک ہوئے اور بندہ کی درسی تقریر کو ضبط کیا، پھر کتابوں کی مراجعت کر کے اس کی تہذیب و ترتیب کی، بندہ نے اس پر نظر ثانی کی اور ضرورت کی جگہ حذف و اضافہ بھی کیا، مزید اطمینان کے لیے حضرت پالن پوری زید مجدہم کی خدمت میں پیش کیا، حضرت والا نے اجمالاً اس کو دیکھا اور اس کا نام ''عقود الجواہر'' تجویز کیا اور حوصلہ افزائی فرماتے ہوئے تقریظ تحریر فرمائی، دیگر حضرات اکابر نے بھی پسند فرمایا، تقریظ لکھی، بالخصوص حضرت اقدس مفتی احمد صاحب خان پوری زید مجدہم نے اس شرح کے مختلف پہلوؤں پر غور کر کے اپنے تفصیلی تاثرات تحریر فرمائے، بندہ ان سب حضرات کا شکر گزار ہے۔ بعض حضرات نے شرح میں کچھ امور کی طرف توجہ دلائی، تصحیح اور نظر ثانی کے وقت ان کا لحاظ کر لیا گیا ہے۔

دارالعلوم دیوبند اور مظاہر علوم سہارنپور میں "الأَشْبَاه وَالنَّظَائِر" کا ''فن اول'' داخل نصاب ہے، ''عقود الجواہر'' کی جلد اول اس کے تقریباً نصف حصہ پر مشتمل ہے، باقی نصف ان شاء اللہ جلد ثانی میں مکمل ہو جائے گا۔

دعا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اس کی بہ سہولت تکمیل فرمائے اور اس کو ذخیرۂ آخرت اور اپنی رضا کے حصول کا ذریعہ بنائے اور اس کے نفع کو عام و تام فرمائے۔

العبد: محمد طاہر عفا اللہ عنہ

مظاہر علوم سہارنپور

۱۹/۱۱/۱۴۳۵ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

مقدمہ

ازمرتبِ کتاب

الحَمْدُ لِلّٰهِ وَكَفَى وَسَلَامٌ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفَى. أمَّا بَعْدُ! لِلّٰه

ہرفن سے پہلے اس کے تعارف کے لئے کچھ باتیں بیان کی جاتی ہیں، تاکہ اس فن میں بصیرت اوراس سے مناسبت پیداہو، ایسی باتوں کومبادیات (ابتدائی باتیں) کہاجاتا ہے، مبادیات کے دوحصے ہوتے ہیں: ایک حصہ میں کتاب میں مذکورفن کے مبادیات بیان کیے جاتے ہیں، جن کو"مقدمۃ العلم" کہتے ہیں اور دوسرے حصہ میں کتاب وصاحبِ کتاب کاتعارف کرایاجاتا ہے، جس کو"مقدمۃ الکتاب" سے تعبیر کیاجاتا ہے، پیش نظرمقدمہ بھی دوحصوں پر مشتمل ہے: پہلے حصہ میں فن "قواعدفقہ" کے مبادیات تحریر ہیں اور دوسرے حصہ میں کتاب وصاحب کتاب کاتعارف مذکور ہے۔

{۱}

یہ کتاب فن "قواعدفقہ" میں ہے، جو"اصول فقہ" کی طرح ایک مرکب نام ہے؛ اس لئے پہلے اس کے دونوں اجزا کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جاتی ہے اوراس کے بعد دونوں کے مجموعہ کی۔ پہلی قسم کی تعریف کواصطلاح میں "حدِ اضافی" کہتے ہیں اوردوسری قسم کی تعریف کو"حدِ لقبی"۔

قواعد فقه كى حد اضافى: "قَوَاعِد"؛ "قَاعِدَة" کی جمع ہے، جس کے معنی مشہور ہیں، یعنی اساس وبنیاد، اس سے صرف عمارت کی بنیادکی طرف ذہن جاتا ہےاورقرآن کریم میں بھی اس کا استعمال اسی معنی میں ہواہے(۱)؛ لیکن صرف عمارت کی بنیاد"قاعدہ" نہیں ہے؛ بلکہ کوئی بھی چیز جس کے سہارے قائم ہو، وہ اس کا"قاعدہ" ہے، مثلاً: "قَوَاعِدُ الهَوْدَجِ"، ہودج کےوہ پائے ہیں؛ جن پراس کاقیام ہے، اور"قَاعِدَةٌ

(۱) سورة البقرة: ۱۲۷، سورة النحل: ۲٦.

التِّمثَالِ" وہ چبوترہ ہے، جس پر مجسمہ نصب ہو، اسی طرح کسی بھی چیز کے اہم اور نمایاں حصہ کو بھی "قاعدة" کہا جاتا ہے، بایں معنی کہ اگر وہ نہ ہو، تو گو اس کا وجود باقی رہے؛ مگر اس کی حیثیت اور اصل منفعت باقی نہیں رہتی، مثلاً: "قَاعِدَةٌ مِنَ البِلادِ"، اس شہر کو کہتے ہیں؛ جو سب سے بڑا ہو (۱)۔ ہر فن کے اصول وقواعد بھی چوں کہ اس فن کی اساس ہوتے ہیں اور اس کی فروعات کی بناء ان پر رکھی جاتی ہے؛ اس لئے ان کو "قواعد" کہا جاتا ہے۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف حضرات نحاۃ یہ کرتے ہیں: "الحُكمُ المُنطَبِقُ عَلٰى جَمِيعِ جُزئِيَّاتِهِ"، یعنی وہ حکم جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو، مثلاً: "كُلُّ فَاعِلٍ مَرفُوعٌ"۔

اور حضرات فقہائے کرام کے یہاں اس کی تعریف یہ ہے: "حُكمٌ أَغلَبِيٌّ يَنطَبِقُ عَلٰى جَمِيعِ جُزئِيَّاتِهِ"، یعنی وہ حکم جو عموماً اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو (۲)۔ خلاصہ یہ کہ نحاۃ کے یہاں قواعد کلی ہوتے ہیں اور فقہا کے یہاں اکثری۔

"فقه": یہ باب سَمِعَ اور كَرُمَ سے مستعمل ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: جاننا اور سمجھنا، قرآن کریم میں اس کے یہی معنی آئے ہیں (۳)۔

اور اصطلاحی تعریف امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہ منقول ہے کہ: "مَعرِفَةُ النَّفسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيهَا" (٤)، یعنی نفس انسانی کا اپنے لئے مفید اور مضر (بالفاظ دیگر حلال وحرام) امور کا پہچاننا، خواہ وہ امور عقائد کی قبیل سے ہوں، یا اعمال کی قبیل سے، یا اخلاق وتصوف کی قبیل سے۔

علم فقہ کی یہ تعریف اس دور کی ترجمان ہے، جب کہ مذکورہ تینوں قسم کے احکام کا بیان علم فقہ ہی میں ہوتا تھا، ان کی شرح وبیان کے لئے مستقل فنون وضع نہیں ہوئے تھے، چنانچہ امام صاحب رحمہ اللہ نے اسلامی عقائد سے متعلقہ اپنی کتاب کا نام "الفِقهُ الأَكبَرُ" ہی تجویز کیا تھا، اسی طرح جو شخص تمام باطنی اخلاق سے واقف، اخلاق حمیدہ سے متصف اور اخلاق رذیلہ سے مجتنب ہو، اس کو بھی "فقیہ" کہا جاتا تھا، چنانچہ مشہور تابعی حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے یہ مقولہ منقول ہے، جو انھوں نے کسی صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا: "إِنَّمَا الفَقِيهُ:

---

(۱) مصباح اللغات، "القواعد الفقهيه" الخمس الكبرى ص: ۱۸-۱۹.

(۲) المدخل الفقهي العام للزرقاء ۲/ ۹٤٦.

(۳) سورة النساء: ۷۸، سورة هود: ۱۱.

(٤) شرح التلويح على التوضيح ۱/۱٦.

الزَّاهِدُ فِي الدُّنيَا وَالرَّاغِبُ فِي الآخِرَةِ" کہ فقیہ درحقیقت وہ ہے جو دنیا سے اعراض کرنے والا اور آخرت کی رغبت رکھنے والا ہو (١)۔

مگر بعد میں جب مذکورہ تینوں قسم کے احکام کے لئے مستقل فنون وجود میں آ گئے، عقائد کی شرح وتوضیح کے لئے "علم کلام" اور اخلاق وتصوف کے بیان کے لئے "علم تصوف" مخصوص ہوگیا اور "علم فقہ" کا دائرۂ کار صرف عملی احکام کی وضاحت تک محدود رہ گیا، تو پھر اس کی جدید تعریف یہ کی گئی:

"العِلْمُ بِالأحْكَامِ الشَّرعِيَّةِ العَمَلِيَّةِ المُكْتَسَبُ مِنْ أدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ"

یعنی فقہ ان شرعی عملی احکام کے علم کو کہتے ہیں، جو ان احکام کے تفصیلی دلائل سے ماخوذ ومستنبط ہو (٢)۔

اس تعریف کے **فوائد قیود** یہ ہیں:

﴿١﴾ "العِلْمُ": اس کے معنی ہیں: مطلق جاننا، خواہ یقین کے درجہ میں جاننا ہو، یا ظن کے درجہ میں؛ اس لئے کہ فقہی احکام یقینی وظنی ہر دو طرح کی دلیلوں سے ثابت ہوتے ہیں، اب جن کا ثبوت یقینی دلیل سے ہوگا، ان کا علم بھی یقینی ہوگا اور جن کا ثبوت ظنی دلیل سے ہوگا، اس کا علم بھی ظنی ہوگا؛ البتہ عقائد سے متعلق احکام یقینی دلیل سے ہی ثابت ہوتے ہیں۔

﴿٢﴾ "الأحكام": حکم کی جمع ہے اور حکم کہتے ہیں: اللہ تعالی کے بندے سے مطالبہ یا خطاب کو، خواہ یہ مطالبہ وخطاب بطور وجوب واستحباب ہو، یا بطور تحریم وکراہت، یا بہ طور اباحت، یعنی اللہ تعالی نے جو امور: فرض، واجب، مندوب، حرام، مکروہ اور مباح کیے ہیں، ان کا علم "فقہ" ہے۔

"العلم بالأحكام" کی قید سے ذات وصفات اور افعال الٰہی کے علم کو خارج کیا گیا ہے، ان کے جاننے کو "فقہ" نہیں کہیں گے۔

﴿٣﴾ "الشرعية": اس سے مراد وہ احکام ہیں، جن کا ماخذ شریعت ہے؛ لہذا وہ احکام جن کا ماخذ شریعت نہیں ہے، ان کے علم کو "فقہ" نہیں کہا جائے گا، اسی لئے احکام حسیہ، احکام عقلیہ اور احکام اصطلاحیہ (اہل فن کی وضع کردہ اصطلاحات) کا علم: فقہ نہیں ہے۔

(١) الدر المحتار مع المحتار ٢٦/١ (مكتبة نعمانية).

(١) شرح التلويح على التوضيح ١٨/١، الدر المختار مع رد المحتار ٢٦/١ (مكتبة نعمانية).

ان میں سے اول کی مثال: "الشَّمسُ مُشرِقَةٌ"، ثانی کی مثال: "الوَاحِدُ نِصفُ الاثنَینِ" اور ثالث کی مثال: "الفَاعِلُ مَرفُوعٌ" ہے۔

﴿۴﴾ "العملية": یعنی وہ احکام جن کا تعلق عمل سے ہو، خواہ قلب کے عمل سے ہو، مثلاً نیت (۱)، یا اعضاو جوارح کے عمل سے ہو، مثلاً نماز، روزہ وغیرہ۔

اس قید سے احکام اعتقادیہ مثلاً: توحید و رسالت وغیرہ، احکام علمیہ مثلاً: خبر واحد پر عمل کا وجوب، حجیت اجماع وغیرہ اور احکام اخلاقیہ مثلاً: تکبر، حسد وغیرہ ان سب کا علم خارج ہوگیا، ان کے علم کو "فقہ" نہیں کہیں گے اور نہ ہی ان کا بیان علم فقہ میں ہوتا ہے۔ اول کا بیان "علم کلام" میں، ثانی کا "اصول فقہ" میں اور ثالث کا "علم تصوف" میں ہوتا ہے۔

﴿۵﴾ "المكتسب": یہ علم کی صفت ہے، اس کا مطلب ہے کہ وہ علم "فقہ" ہے جو اکتساب یعنی فکر و اجتہاد کے ذریعہ حاصل و مستنبط کیا گیا ہو؛ لہذا اللہ تعالی یا اس کے فرشتوں کو جو شرعی احکام کا علم حاصل ہے، یا انبیائے کرام علیہم السلام کو بذریعہ وحی احکام شرع کا جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ سب اس قید سے خارج ہوگیا۔

اسی طرح انسانوں کو جو دین کی ضروری و بدیہی باتوں کا علم ہوتا ہے، مثلاً نماز و روزہ کا وجوب وغیرہ، یہ علم بھی "فقہ" نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ استنباط و اجتہاد کے ذریعہ حاصل نہیں ہوا۔

﴿٦﴾ "الأدلة التفصيلية": اس سے مراد ہیں: قرآن، سنت، اجماع اور قیاس، احکام شرع کا ماخذ یہی چار مصادر ہیں، ان کے علاوہ کسی اور دلیل سے حکم شرع ثابت نہیں ہوتا، اس قید سے مقلدین؛ خواہ وہ عوام ہوں یا علما؛ ان کے علم کو خارج کرنا مقصود ہے، اس لئے کہ احکام شرع کا جو علم انھیں حاصل ہے، وہ ان تفصیلی دلائل سے ماخوذ نہیں ہے؛ بلکہ یہ علم ان کو ائمہ مجتہدین، یا ان کے مذہب سے واقف علما، یا ان کے مذہب کی کتابوں سے حاصل ہوا ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مجتہد کا علم ہی اصل فقہ ہے اور وہی فقیہ کہلانے کے لائق ہے، مقلدین کے علم پر فقہ کا اطلاق نہیں ہوگا، خواہ وہ دلائل کے ساتھ ہو۔

---

(۱) عمل یہ ہے کہ انسان ارادہ سے کوئی کام کرے، اس لحاظ سے نیت بھی ایک عمل ہے کہ وہ بھی ارادہ سے وجود میں آتی ہے؛ لہذا یہ شبہہ نہ ہو کہ جب نیت کا تعلق قلب سے ہے، تو اس کا ذکر تصوف میں ہونا چاہئے، نہ کہ فقہ میں، تصوف میں ان اخلاق کا ذکر ہوتا ہے، جو خمیرِ انسانی میں داخل ہوتے ہیں، مثلاً بخل، سخاوت وغیرہ۔ (الفقه الإسلامي وأدلته ١/١٤)

مگر بعد میں اس میں تنزل ہوا اور جو احکام شرع دلائل کے ساتھ جانتا ہو اور ان کو ان کے مصادر (علم فقہ کی بنیادی کتابوں) سے معلوم کر لینے پر قدرت رکھتا ہو، اس کو بھی "فقیہ" کہا جانے لگا اور اس کے علم کو "فقہ"، خواہ اس میں استنباط کی صلاحیت نہ ہو، آج کل فقہ کا یہی مفہوم رائج ہے، چنانچہ اب فقہ کی تعریف یہ ہے:

"العِلْمُ بِالأحْكامِ الشَّرْعِيَّةِ العَمَلِيَّةِ مَعَ أدِلَّتِهَا"

(المدخل الفقهي العام للشيخ الزرقاء ١/ ٥٤)

یعنی شرعی عملی احکام کو مع ان کے دلائل کے جاننا (١)۔

قواعد فقہ کی حد لقبی: قواعد فقہ کے مجموعہ کی باعتبارِ علم یہ تعریف کی گئی ہے:

"حُكْمٌ كُلِّيٌّ فِقْهِيٌّ يَنْطَبِقُ مُبَاشَرَةً على جُزْئِيَّاتٍ كَثِيْرَةٍ مِنْ أبْوَابٍ مُتَعَدِّدَةٍ، تُفْهَمُ مِنْهُ أحْكَامُهَا"

یعنی وہ فقہی کلی حکم جو براہِ راست مختلف ابواب کی کثیر جزئیات پر اس طور پر منطبق ہو؛

جس سے ان جزئیات کے احکام کا علم ہو جائے (٢)۔

مثال کے طور پر ایک قاعدہ کلیہ ہے: "القَدِيمُ يُتْرَكُ عَلٰى قِدَمِهِ" اور اس کا جزئیہ ہے: "إنَّ طَرِيقَ دَارِ زَيْدٍ قَدِيمَةٌ"، تو اس قاعدہ سے اس جزئیہ کا حکم یہ نکلتا ہے کہ جب تک زید کے مکان کا راستہ قدیم رہے گا، تو وہ اپنے حال پر رہے گا، کہ قدیم اپنے حال پر رہتا ہے (٣)۔

اس تعریف کے **فوائد قیود** یہ ہیں:

﴿١﴾ "حُكْمٌ كُلِّيٌّ فِقْهِيٌّ": اس میں "حُكْمٌ كُلِّيٌّ" ہر فن کے قواعد کو شامل ہے، مگر "فِقْهِيٌّ" کی قید کے اضافہ سے دیگر فنون کے قواعد اس سے خارج ہو گئے۔

﴿٢﴾ "مُبَاشَرَةً": اس قید سے "اصول فقہ" علیحدہ ہو گئے، کیوں کہ وہ اپنی جزئیات پر براہِ راست منطبق نہیں ہوتے؛ بلکہ درمیان میں دلیل کا واسطہ ہوتا ہے، مثلاً: "النَّهْيُ يَدُلُّ عَلٰى التَّحْرِيمِ" ایک اصولی قاعدہ ہے، جس سے غیبت کی حرمت معلوم ہوتی ہے؛ کیوں کہ اس کے بارے میں بھی نہی وارد ہوئی ہے؛ مگر

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ١/ ١٤، الموسوعة الفقهية الكويتية ١/ ١١.

(٢) مقدمة الأشباه والنظائر لابن الملقن ١/ ١٦ (بحواله: مقدمة الأشباه والنظائر لابن نجيم، لنعيم اشرف نور احمد).

(٣) مجلة الأحكام العدليه/ مادة: ٢.

غیبت کی یہ حرمت اس قاعدہ سے براہِ راست معلوم نہیں ہوئی؛ بلکہ آیت شریفہ: ''وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا'' کے واسطہ سے اس کا علم ہوا ہے، جب کہ قاعدہ فقہیہ اپنی جزئیات پر بلاواسطہ منطبق ہوتا ہے، چنانچہ '' اليَقِيْنُ لايَزُوْلُ بِالشَّكِّ'' کے قاعدہ سے وضو کرنے کے بعد حدث میں شک ہوجانے کی صورت میں اس کا حکم بلا کسی واسطہ کے معلوم ہوجاتا ہے کہ اس صورت میں وضو باقی رہے گا؛ کیوں کہ مذکورہ صورت میں وضو کا تحقق یقینی ہے اور حدث کا مشکوک، اور یقین شک سے ختم نہیں ہوتا۔

﴿۳﴾ ''جُزئِيَّات كَثِيْرَة مِنْ أبْوَابٍ مُتَعَدِّدَةٍ'': اس قید سے ''ضابطۂ فقہیہ'' کو خارج کیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس کا تعلق صرف ایک باب کی متعدد جزئیات سے ہوتا ہے، جب کہ ''قاعدہ فقہیہ'' مختلف ابواب کی جزئیات سے متعلق ہوتا ہے۔

﴿۴﴾ ''تفهم منه أحكامها'': اس جملہ سے قواعد فقہ کا فائدہ معلوم ہوگیا کہ ان سے اس قاعدہ کی جزئیات ومسائل کے احکام کا علم ہوجاتا ہے۔

''قواعد فقہ'' کی ایک دوسری تعریف اور کی گئی ہے، جس سے ان قواعد کی خصوصیات پر بھی روشنی پڑتی ہے، وہ تعریف یہ ہے:

''أُصُوْلٌ فِقْهِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ فِيْ نُصُوْصٍ مُوْجَزَةٍ دُسْتُوْرِيَّةٍ، تَتَضَمَّنُ أَحْكَامًا تَشْرِيْعِيَّةً عَامَّةً فِيْ الحَوَادِثِ الَّتِيْ تَدْخُلُ تَحْتَ مَوْضُوْعِهَا''.

یعنی قواعد فقہ: مختصر دستوری (قانونی) قسم کے الفاظ میں مذکور؛ وہ فقہی کلی اصول ہیں، جو اپنے موضوع کے تحت آنے والے واقعات سے متعلق عمومی شرعی احکام کو مشتمل ہوں (۱)۔

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ ''قواعد فقہ'' کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عام اور مختلف ابواب کی بے شمار جزئیات کے احکام پر مشتمل ہونے اور اپنے اندر بے پناہ وسعت وجامعیت رکھنے کے باوجود چند الفاظ کا مجموعہ ہوتے ہیں، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ عموماً قاعدہ صرف دو تین کلمات سے مرکب ہوتا ہے اور ان میں بے شمار جزئیات کے احکام کا علم پنہاں ہوتا ہے۔

اسی طرح ان قواعد کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مختلف ابواب فقہ کی منتشر جزئیات اور متفرق الاصل فروعات کو اس طرح آپس میں مربوط اور ایک لڑی میں پرو دیتے ہیں کہ وہ الگ الگ ابواب فقہ سے متعلق ہونے کے باوجود

(۱) المدخل الفقهي العام للشيخ الزرقاء ۲/۹٤۷.

ایک محسوس ہوتی ہیں، گویا ''یک جان دو قالب'' کا مصداق ہوجاتی ہیں۔

قاعدہ اور ضابطہ کا فرق: قاعدہ کے ساتھ ایک دوسرا لفظ ''ضابطہ'' زبان زد ہے، جو باب ''نَصَرَ وضَرَبَ'' سے اسم فاعل مؤنث ہے، بمعنی غالب ہونا، قوی ہونا، محفوظ کرنا، اسی سے مضبوط بمعنی قوی و طاقتور استعمال ہوتا ہے، محاورہ میں یہ لفظ قاعدہ کے ہم معنی شمار ہوتا ہے، اسی طرح اہل لغت کے یہاں اس کے وہی معنی ہیں جو قاعدہ کے ہیں: ''حُكْمٌ كُلِّيٌّ يَنطَبِقُ عَلٰى جُزْئِيَّاتِهِ'' (١)۔

مگر حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ کے یہاں دونوں میں فرق پایا جاتا ہے، جو درج ذیل ہے:

﴿١﴾ ''قاعدہ'' مختلف ابواب کی فروعات کو جامع ہوتا ہے، اور ضابطہ صرف ایک باب کی فروعات پر مشتمل ہوتا ہے (٢)۔

مثلاً: "الضَّرَرُ يُزَالُ" قاعدہ ہے، کہ وہ نکاح، طلاق، بیوع، حدود، جہاد اور اطعمہ وغیرہ مختلف ابواب کی فروعات کو جامع ہے۔ اور ''كُلُّ ذَكَرٍ يُدْلِيْ بِأُنْثَى لا يَرِثُ''، یا ''كُلُّ جِهَالَةٍ يُفْضِيْ إِلَى المُنَازَعَةِ، فَهُوَ مُفْسِدٌ لِلْبَيْعِ'' ضابطے ہیں کہ اول کا صرف ارث سے اور ثانی کا صرف بیوع سے تعلق ہے۔

﴿٢﴾ ''قاعدہ'' عموماً بین المذاہب مسلَّم ہوتا ہے، گو اس کی فروعات ہر مذہب میں علیحدہ ہوں، جب کہ ''ضابطہ'' صرف ایک مذہب کا ترجمان ہوتا ہے، مثال کے طور پر " اليَقِينُ لا يَزُوْلُ بِالشَّكِّ" تمام مذاہب کا مسلَّمہ قاعدہ ہے اور ''صَلاةُ المُقْتَدِيْ مُتَعَلِّقَةٌ بِصَلاةِ الإِمَامِ''، جو نماز کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے محض ایک ضابطہ ہے، یہ صرف حنفی مذہب کے ساتھ خاص ہے، شوافع کے یہاں یہ ضابطہ نہیں ہے۔

﴿٣﴾ قاعدہ کے الفاظ اپنے ماخذ کی طرف مشیر ہوتے ہیں، چنانچہ "الأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا" میں اپنے ماخذ ''إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ'' کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے، جب کہ ضابطہ میں اس طرح کا کوئی اشارہ نہیں ہوتا۔

---

(١) مصباح اللغات.

(٢) الأشباه لابن نجيم ٢/٥ (مطبوعة: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي).

قواعد فقہ اور اصول فقہ میں فرق: ''قواعد فقہ'' سے قریب ایک دوسرا فن ''اصول فقہ'' ہے، عموماً دونوں کے ایک ہونے کا تشابہ لگ جاتا ہے؛ مگر درحقیقت دونوں الگ فن ہیں، دونوں کے مقاصد بھی علیحدہ ہیں، قواعد فقہ کی تعریف ماقبل میں گزر چکی: ''حُكْمٌ كُلِّيٌّ فِقْهِيٌّ يَنْطَبِقُ مُبَاشَرَةً عَلَى جُزْئِيَّاتٍ كَثِيْرَةٍ مِنْ أَبْوَابٍ مُتَعَدِّدَةٍ، تُفْهَمُ مِنْهُ أَحْكَامُهَا''، اور اصول فقہ کی تعریف یہ کی گئی ہے: ''الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُوْصِلُ الْبَحْثُ فِيْهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الأَحْكَامِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ''(۱)۔

ان تعریفات کی روشنی میں دونوں فنون میں حسبِ ذیل فرق ہے:

﴿۱﴾ پہلے اصول فقہ کے ذریعہ ادلۂ تفصیلیہ سے احکام کا استنباط ہوتا ہے، پھر ان مستنبط کردہ احکام میں جو احکام باہم متشابہ ہوتے ہیں، خواہ وہ کسی بھی باب سے متعلق ہوں؛ غور و فکر کر کے ایسے قاعدہ کا استنباط کیا جاتا ہے، جو ان سب احکام و فروع کو جامع و شامل ہو، یعنی اصول فقہ سے احکام وجود میں آتے ہیں اور احکام سے قواعد فقہ، بالفاظ دیگر اصول فقہ کا وجود احکام کے وجود سے مقدم ہوتا ہے، جب کہ قواعد فقہ کا وجود احکام کے وجود سے مؤخر، عموماً قواعد فقہ کا استنباط اسی طرح ہوتا ہے۔

﴿۲﴾ اصول فقہ میں الفاظ اور ان کی صفات؛ جیسے: نسخ و ترجیح، اطلاق و تقیید اور وجوب و تحریم وغیرہ سے بحث ہوتی ہے اور طریق استنباط کو واضح کیا جاتا ہے، جب کہ قواعد فقہ میں شرعی احکام و مسائل اور ان کے باہمی ربط کو بیان کیا جاتا ہے(۲)۔

﴿۳﴾ اصول فقہ سے حکم شرعی براہِ راست مستنبط نہیں ہوتا، درمیان میں دلیل کا واسطہ ہوتا ہے، جب کہ قواعد فقہ سے حکم شرعی بلا واسطہ معلوم ہو جاتا ہے، جیسا کہ ''قواعد فقہ کی حد لقبی'' کے عنوان کے ذیل میں گزر چکا۔

﴿۴﴾ اصول فقہ عام اور کلی ہوتے ہیں، جب کہ قواعد فقہ عموماً اکثری ہیں۔

﴿۵﴾ اصول فقہ سے دلائل شرعیہ سے احکام کے استنباط کا طریقہ معلوم ہوتا ہے، جب کہ قواعد فقہ شریعت کے مزاج و مذاق کے ترجمان ہوتے ہیں۔

---

(۱) أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي ۱/ ۲٤.

(۲) الفروق للعلامه القرافي ۱/٦.

قواعد فقه اکثری هیں یا کلی؟ : اس بارے میں اہل علم کی آراء مختلف ہیں:

﴿۱﴾ یہ قواعد کلی ہیں اور ان سے جو دو چار مسائل مستثنیٰ ہوں، اس کی وجہ سے یہ کلی ہونے سے خارج نہیں ہوں گے (۱)۔

﴿۲﴾ بیشتر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ یہ قواعد اکثری ہیں، یعنی قواعد کے موضوع کے تحت آنے والے اکثر جزئیات کا حکم انہی قواعد کے مقتضی کے مطابق ہوتا ہے اور بعض جزئیات کا حکم ان کے مقتضی کے برخلاف ہوتا ہے، واقعہ بھی یہی ہے، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ قواعد کے ساتھ مصنف رحمہ اللہ ان سے مستثنیٰ مسائل بھی ذکر فرمائیں گے (۲)۔

﴿۳﴾ ان میں سے اکثر قواعد اکثری ہیں اور بعض کلی ہیں (۳)۔

﴿۴﴾ یہ قواعد نہ اکثری ہیں اور نہ کلی، مطلب یہ ہے کہ ان قواعد کا مقصود چوں کہ فقہی مزاج وملکہ پیدا کرنا ہے، نہ کہ جزئیات کا احاطہ؛ اس لئے ان کے اکثری یا کلی ہونے کی بحث میں پڑنا فضول ہے، کہ ان کا فائدہ بہرصورت حاصل ہے (٤)۔

حقیقت یہ ہے کہ ان چاروں نقاطِ نظر میں کوئی اختلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ جن کے پیش نظر یہ ہے کہ ایک آدھ استثنا سے کوئی فرق نہیں پڑتا، انھوں نے ان کو کلی قرار دے دیا اور جن کے پیش نظر یہ رہا کہ بہرحال ان سے کچھ مسائل کا استثنا ہوتا ہے، انھوں نے ان کو اکثری کہا اور جن کے سامنے ان کی واقعی حیثیت رہی کہ ان میں سے بعض قواعد کلی بھی ہیں، تو انھوں نے کہہ دیا کہ بیشتر قواعد تو اکثری ہیں، تمام نہیں۔ اور جنھوں نے یہ سوچا کہ ان سے اصل مقصود فقہی مزاج وملکہ پیدا کرنا اور فقہی نہج کی طرف راہنمائی کرنا ہے اور قواعد کے کلی یا اکثری ہونے سے اس پر کوئی فرق نہیں پڑتا، انھوں نے اس بحث کو غیر ضروری سمجھ کر ان کے کلی یا اکثری ہونے کا انکار کر دیا۔

---

(١) مقدمه ابن الملقن بحواله "فقهي قواعد" ص:٣٨.

(٢) شرح حموي مع الأشباه ص:٢٩.

(٣) تهذيب الفروق للعلامة محمد علي بن حسين المالكي، على هامش الفروق للقرافي ١/ ٥٨.

(٤) منافع الدقائق لمصطفى بن محمد الكوز الحصاري (١٢١٥هـ) بحواله "فقهي قواعد" ص: ٣٩.

نیز یہ قواعد کلی ہوں یا اکثری؛ بہر حال یہ نہایت اہم قواعد ہیں، علم فقہ میں ان کا مقام ومرتبہ مسلم ہے اور فقہی مزاج وملکہ پیدا کرنے میں ان کی تاثیر اکسیر ہے، ان کے ذریعہ فقہی منہج اور حضرات فقہا کے مدارک اور ان کی سوچ وفکر کا محور اور اور ان کا نقطۂ نگاہ سمجھ میں آجاتا ہے اور علم فقہ کے منتشر ومتفرق مسائل ایک لڑی میں منظّم ومربوط نظر آتے ہیں۔

قواعد سے بعض مسائل کے استثناء کا سبب: قواعد کے کلی یا اکثری ہونے کی بحث سے قطع نظر یہ واقعہ ہے کہ ان سے بہر حال کچھ مسائل کا استثنا ہوتا ہے اور فقہائے کرام رحمہم اللہ ان استثناءات کا ذکر بھی کرتے ہیں، سوال یہ ہے کہ یہ استثنا کس بنیاد پر ہوتا ہے؟ اس کے لئے کوئی قاعدہ ضابطہ مقرر ہے، یا صرف نقل وسماع پر اس کا مدار ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہ استثنا مختلف اسباب ووجوہ کی بنا پر ہوتا ہے، وہ اسباب یہ ہیں:

﴿۱﴾ بعض مرتبہ استثنا کی وجہ "ضرورت وحاجت" ہوتی ہے، یعنی مستثنی مسائل پر قواعد کے مطابق حکم لگانا؛ تنگی وحرج کا سبب ہوتا ہے، جو شرعاً مدفوع ہے؛ اس لئے ایسے مسائل میں قاعدہ کے مقتضی کے خلاف وہ حکم لگادیا جاتا ہے، جس کی ضرورت متقاضی ہوتی ہے اور ان کو قاعدہ سے مستثنی کردیا جاتا ہے (١)۔

﴿۲﴾ بعض مسائل کے استثنا کی بنیاد "استحسان" ہوتا ہے، یعنی قیاس تو قاعدہ کے مطابق ہی ان مسائل میں حکم چاہتا ہے؛ مگر استحسان؛ جو قیاس خفی کہلاتا ہے، دوسرے حکم کا تقاضا کرتا ہے اور استحسان کی قیاس پر ترجیح کے پیش نظر ان مسائل میں وہ حکم لگادیا جاتا ہے، جس کا استحسان متقاضی ہے اور قاعدہ کے مقتضی کو نظر انداز کردیا جاتا ہے (٢)۔

﴿۳﴾ کبھی استثنا کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مستثنی مسئلہ کسی دوسرے قاعدہ کے زیادہ موزوں ومناسب ہوتا ہے، تو متعلقہ قاعدہ کو چھوڑ کر اس دوسرے قاعدہ کے مطابق؛ جس کے وہ زیادہ موزوں ہے، اس پر حکم لگادیا جاتا ہے (٣)۔

﴿۴﴾ کبھی یہ استثنا سدِّ ذریعہ، مصالح مرسلہ، یا استصحاب میں سے کسی فقہی اصول کی بنا پر ہوتا ہے (٤)۔

---

(١) الفروق للعلامة القرافي ١/٢٠٢.

(٢) المدخل الفقهي العام ٢/٩٤٨.

(٣) فقهي قواعد ص: ٤١ – ٤٢.

(٤) فقهي قواعد ص: ٤١ – ٤٢.

قواعد فقہ کی اہمیت اور فوائد: فنِ "قواعدِ فقہ" عظیم الشان فن ہے اور بے شمار فوائد پر مشتمل ہے، یہ قواعد چوں کہ شرعی مزاج و مذاق کے ترجمان ہیں؛ اس لئے ان کی ممارست و مزاولت سے فقہی مزاج پیدا ہوجاتا ہے اور فقہا کے مدارک تک رسائی ہوجاتی ہے، علامہ قرافی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

"إِنَّ كُلَّ فِقْهٍ لَمْ يُخَرَّجْ عَلَى القَوَاعِدِ، فَلَيْسَ بِشَيْءٍ"(۱)۔

یعنی جو فقہی مسائل قواعد سے مربوط اور ان کے مقتضی کے مطابق تخریج کردہ نہ ہوں، ان کا اعتبار نہیں ہے۔

ایک طرف ان قواعد سے جدید پیش آمدہ مسائل کے حل میں سہولت و راہنمائی ملتی ہے، وہیں قدیم فقہی کتب میں مذکور مختلف و منتشر جزئیات کو باہم مربوط کرنے میں مدد ملتی ہے، اگر یہ قواعد نہ ہوتے تو علم فقہ میں مذکور فروعات تسبیح کے ان منتشر دانوں کی طرح ہوتیں، جن کو باہم مربوط کرنے کے لئے کوئی دھاگہ موجود نہ ہو، ان قواعد کی وجہ سے وہ فروعات دھاگہ میں پروئے ہوئے تسبیح کے دانوں کی طرح آپس میں مربوط و منظّم نظر آتی ہیں، نیز ان قواعد کی وجہ سے ان بے شمار فقہی جزئیات کو الگ الگ یاد رکھنے سے استغنا و بے نیازی ہوجاتی ہے، علامہ قرافی مالکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وَالقِسْمُ الثَّانِي هُوَ القَوَاعِدُ الكُلِّيَّةُ الفِقْهِيَّةُ، وَهِيَ جَلِيلَةٌ كَثِيرَةٌ، لَهَا مِنْ فُرُوعِ الأَحْكَامِ مَا لا يُحْصَى، وَهَذِهِ القَوَاعِدُ لَمْ يُذْكَرْ مِنْهَا شَيْءٌ فِي أُصُولِ الفِقْهِ، وَقَدْ يُشَارُ إِلَيْهَا هُنَاكَ عَلَى سَبِيلِ الإِجْمَالِ، وَهَذِهِ القَوَاعِدُ مُهِمَّةٌ فِي الفِقْهِ، عَظِيمَةُ النَّفْعِ، وَبِقَدْرِ الإِحَاطَةِ بِهَا يَعْظُمُ قَدْرُ الفَقِيهِ، وَتَتَّضِحُ لَهُ مَنَاهِجُ الفَتْوَى، وَمَنْ أَخَذَ بِالفُرُوعِ الجُزْئِيَّةِ دُونَ القَوَاعِدِ الكُلِّيَّةِ، تَنَاقَضَتْ عَلَيْهِ تِلْكَ الفُرُوعُ وَاضْطَرَبَتْ، وَاحْتَاجَ إِلَى حِفْظِ جُزْئِيَّاتٍ لا تَتَنَاهِي، وَمَنْ ضَبَطَ الفِقْهَ بِقَوَاعِدِهِ اسْتَغْنَى عَنْ حِفْظِ أَكْثَرِ الجُزْئِيَّاتِ، لانْدِرَاجِهَا فِي الكُلِّيَّاتِ، وَتَنَاسَبَ عِنْدَهُ مَا تُضَارِبُ عِنْدَ غَيْرِهِ"(۲).

اور (اصول شرع) کی دوسری قسم فقہی کلی قواعد ہیں جو بڑے مرتبہ والے اور کثیر تعداد میں ہیں، ان پر متفرع ہونے والے احکام بے شمار ہیں اور اصول فقہ میں ان قواعد کی کچھ تفصیل نہیں بیان کی گئی ہے، البتہ اجمالی طور پر وہاں ان کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور ان کے احاطہ اور یاد کے بقدر فقیہ کا رتبہ بڑھتا ہے اور اس

(۱) مقدمة الأشباه لنعيم أشرف ١/ ٤ .

(۲) الفروق ملخصًا ١/ ٦-٧.

کے سامنے فتوی کی راہیں روشن ہوتی ہیں اور جو شخص قواعد کلیہ سے کنارہ کش ہو کر جزئی فروعات میں مشغول ہو، تو اس کو ان فروعات میں تناقض واضطراب نظر آئے گا اور اس کو لامتناہی جزئیات حفظ کرنا پڑیں گی۔ اور جو شخص علم فقہ کو اس کے قواعد کے ساتھ ضبط کرے گا وہ اکثر جزئیات کے یاد رکھنے سے بے نیاز ہو جائے گا؛ کہ وہ کلیات کے تحت آجائیں گی اور اس کے نزدیک وہ جزئیات باہم متناسب و متقارب ہوں گی، جو اس کے غیر کے نزدیک متعارض ہوں گی۔

اس وضاحت و تفصیل کی روشنی میں علم قواعد فقہ کے فوائد میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

﴿۱﴾ قواعد فقہ کی مدد سے منتشر اور متفرق فروع کو ضبط کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

﴿۲﴾ قواعد فقہ کی معرفت سے شریعت کے اسرار و نکات، مدارکِ احکام اور مسائل فقہیہ کے مآخذ سمجھ میں آجاتے ہیں۔

﴿۳﴾ قواعد فقہ کی ممارست سے مسائل کو سمجھنا اور ان کے احکام کو ذہن نشین کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

﴿۴﴾ قواعد فقہ کا ایک عظیم فائدہ یہ ہے کہ ان کے ذریعہ فقہ کے اندر ایک ملکہ پیدا ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے ان پیش آمدہ مسائل کا حکم نکالنا سہل ہو جاتا ہے، جو مسائل منصوصہ سے علت میں اشتراک رکھتے ہوں۔

﴿۵﴾ قواعد فقہ کی ممارست و مراجعت سے جدید مسائل کا حکم شرعی معلوم کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

﴿۶﴾ قواعد فقہ کے پڑھنے سے طالب علم کا تناقضِ ذہنی ختم ہو جاتا ہے، قواعد کو جانے بغیر محض جزئیات کو پڑھنے سے طالب علم بسا اوقات ذہنی تناقض میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اس کی طمانینت ختم ہو جاتی ہے۔

﴿۷﴾ قواعد فقہ سے شریعت کے مقاصد معلوم ہو جاتے ہیں، مثلاً مشہور قاعدہ ہے: "الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ المَحظُورَاتِ"، اس قاعدہ پر غور کرنے سے طالب علم اس بات کو معلوم کرلے گا کہ حرج و تنگی کو دور کرنا اور لوگوں کے لئے یسر و سہولت پیدا کرنا شرعاً مطلوب ہے۔

﴿۸﴾ قواعد فقہ کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ چوں کہ عموماً قواعد تمام مذاہب میں متفق اور تسلیم شدہ ہوتے ہیں؛ اس لئے ان کی ممارست و مزاولت سے مختلف مذاہب میں مقارنہ و تقابل کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے اور مذاہب میں آپس میں جو اختلاف ہے اس کے اسباب و وجوہات معلوم ہو جاتی ہیں۔

کیا محض قواعد کی بنا پر فتوی دینا جائز ھے؟: قواعد فقہ کے بے شمار فوائد پر مشتمل ہونے کے باوجود اہل علم کے یہاں یہ مسئلہ قابل بحث ہے کہ آیا محض ان قواعد کی بنیاد پر فتوی دینا جائز ہے یا نہیں؟

اس بارے میں ایک رائے تو یہ ہے کہ ان قواعد کے فوائد اپنی جگہ مسلم ہیں؛ مگر محض ان کی بنیاد پر فتوی دینا اور فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے اور یہ کسی مسئلہ کی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، جس کی دو وجہیں ہیں:

﴿۱﴾ یہ قواعد مختلف فقہی فروعات کا نتیجہ وثمرہ ہیں اور ان سے ماخوذ ہیں؛ لہذا اس نتیجہ وثمرہ کو فقہی مسئلہ کی دلیل وبنیاد بنانا درست نہیں ہوگا۔

﴿۲﴾ اکثر وبیشتر قواعد کے مستثنیات پائے جاتے ہیں؛ لہذا اس کا بہت امکان ہے کہ متعلقہ مسئلہ بھی اس کے مستثنیات میں سے ہو؛ اس لئے قاعدہ کے مطابق اس پر حکم لگانا درست نہ ہوگا؛ البتہ اس رائے کے قائلین یہ کہتے ہیں کہ ان سے جدید مسائل میں استیناس واستشہاد کیا جاسکتا ہے۔

فقہ حنفی کے دیوانی قوانین کے مجموعہ "مجلة الأحكام العدلية" جو خلافت عثمانیہ ترکی کے سلطان عبد الحمید رحمہ اللہ نے تیرہویں صدی ہجری کے آغاز میں مدون کرایا تھا، اس کی ترتیب میں شامل اہل علم حضرات کی رائے بھی یہی تھی، چنانچہ انھوں نے حکام وقضاۃ کو اس کا پابند کیا تھا کہ وہ محض مجلّہ میں مذکور قواعد کی بنیاد پر فیصلہ نہ کریں، جب تک کہ ان کے سامنے کوئی مستقل شرعی دلیل موجود نہ ہو۔

اور اس بارے میں دوسری رائے یہ ہے کہ قواعد مختلف طرح کے ہیں:

﴿۱﴾ بعض قواعد وہ ہیں جو نص میں وارد ہیں، مثلاً: "الخَرَاجُ بِالضَّمَانِ"، "لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ" وغیرہ، ایسے قواعد مطلقاً حجت ہیں اور ان کی بنیاد پر فتوی دینا بلا جھجک جائز ہے؛ کیوں کہ یہ شارع علیہ السلام کے الفاظ ہیں، جو مطلقاً حجت ہیں۔

﴿۲﴾ بعض قواعد وہ ہیں، جو فقہا کے اخذ کردہ اور ان کے بنائے ہوئے ہیں، نص میں ان کا ذکر نہیں ہے، مثلاً: "المَشَقَّةُ تَجلِبُ التَّيسِيرَ"، "العَادَةُ مُحَكَّمَةٌ" وغیرہ، اکثر قواعد اسی طرح کے ہیں۔

تو ایسے قواعد پر اگر کتاب وسنت سے دلیل موجود ہو، یا یہ کسی ایسی دلیل پر مبنی ہوں، جو شرعاً معتبر ہو، مثلاً اجماع، قیاس وغیرہ، تو چوں کہ یہ شرعی دلائل ہیں؛ اس لئے ایسے قواعد کے مطابق بھی فتوی دینا اور فیصلہ کرنا جائز ہوگا۔

البتہ ایسے قواعد جن کا مقصود صرف مختلف فروعات کو منضبط کرنا ہو، ان کے پس پشت کوئی مضبوط دلیل موجود نہ ہو، تو صرف ان کی بنیاد پر فتوی دینا جائز نہیں ہوگا؛ بلکہ ان سے فتوی دینے کے لئے کسی قابل اعتماد دلیل کو تلاش کرنا ہوگا، اس کے بغیر ان کے مطابق فتوی نہیں دیا جائے گا؛ مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس قسم کے قواعد بالکل بے فائدہ ہیں؛ بلکہ ان کا فائدہ یہ ہے کہ ان کے ذریعہ مختلف فروعات جمع ہو جاتی ہیں اور ان کو الگ الگ یاد رکھنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

یہی دوسری رائے معتدل اور محقق ہے، ہمارے اکابر رحمہم اللہ کے فتاوی میں بھی ایسے فتاوی موجود ہیں، جن میں قواعد کی بنیاد پر فتوی دیا گیا ہے (١)۔

البتہ یہ شرط ہے کہ مفتی اہل نظر واستنباط میں سے ہو، ہر کس وناکس کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے (٢)۔

قواعد فقہ کا ارتقاء و تدوین: "قواعد فقہ" ایک قدیم ترین فن ہے، نزول وحی اور آغاز تشریع کے ساتھ ہی اس کا آغاز ہو جاتا ہے، کتاب وسنت میں ایسی صریح نصوص ونظائر موجود ہیں، جو قواعد فقہ کی حیثیت رکھتی ہیں، قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے: ﴿خُذِ العَفوَ وَأمُرْ بِالعُرْفِ وَأعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ (٣)﴾ اس آیت کی تفسیر میں علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اس آیت میں تین کلمات ہیں، جو اوامر ونواہی کے سلسلہ میں شرعی قواعد پر مشتمل ہیں، چنانچہ "خُذِ العَفوَ" میں قطع رحمی کرنے والوں سے صلہ رحمی، مجرموں سے درگزر، مؤمنین کے ساتھ نرمی وخیر خواہی کے اخلاق کا بیان ہے اور "وَأمُرْ بِالعُرْفِ" میں صلہ رحمی، حلال وحرام میں تقوی شعاری، نگاہوں کی حفاظت اور آخرت کی تیاری کا ذکر ہے اور "وَأعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ" میں علم سے وابستگی کی ترغیب، ظلم پیشہ افراد سے اعراض، کم عقلوں کے ساتھ الجھنے سے پرہیز، جاہلوں و بیوقوفوں کے ساتھ مساوات جیسے اخلاق حمیدہ اور افعال رشیدہ پر مشتمل ہے (٤)۔

اسی طرح "فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ" (٥). "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ

(١) إمداد الفتاوى ١/ ٤٠١، تكملة فتح الملهم ١/ ٦٣٥.
(٢) أصول الافتاء، للشيخ محمد تقي العثماني ص: ٣٠٥ - ٣١٠.
(٣) سورة الأعراف: ١٩٩.
(٤) تفسير قرطبي/ سورة الأعراف: ١٩٩.
(٥) سورة البقرة: ١٩٤.

فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ"(١)۔ اور "**جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**"(٢)۔ یہ آیات جنایات وعقوبات کی تمام صورتوں واحکام کو جامع وحاوی ہیں۔

احادیث مبارکہ میں بھی بہت سے قواعد مذکور ہیں، آپ ﷺ کو جوامع الکلم کی خصوصیت سے نوازا گیا؛ لہذا آپ ﷺ کی زبان مبارک سے صادر ہونے والے الفاظ واحادیث کی ایک معتد بہ تعداد ایسی ہے، جو احکام شریعت کے وسیع افق کو گھیرے ہوئے ہے اور بہت سے قواعد فقہ وہ ہیں، جو بعینہ الفاظ حدیث ہیں، یا ان میں معمولی تغیر وتبدل ہے، ایسے کچھ قواعد درج ذیل ہیں:

﴿١﴾ "**الخَرَاجُ بِالضَّمَانِ**"(٣)۔

﴿٢﴾ "**العَجمَاءُ جَرحُهَا جُبَارٌ**"(٤)۔

﴿٣﴾ "**البَيِّنَةُ عَلٰى المُدَّعِيْ وَاليَمِينُ عَلٰى المُدَّعَى عَلَيْهِ**"(٥)۔

﴿٤﴾ "**الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ المُسْلِمِيْنَ إلَّا صُلْحًا حَرَّمَ حَلالاً وَأَحَلَّ حَرَامًا**"(٦)۔

﴿٥﴾ "**الأمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا**" ------یہ مشہور حدیث "**إنَّمَا الأعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**" سے ماخوذ ہے۔

﴿٦﴾ "**الضَّرَرُ يُزَالُ**" -------یہ حدیث "**لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ**"(٧) سے ماخوذ ہے(٨)۔

---

(١) سورة النحل: ١٢٦.

(٢) سورة الشورى: ٤٠.

(٣) سنن أبي داود/ البيوع/ من اشترى عبدًا فاستعمله ثم وجد به عيبًا، ابن ماجه/ أبواب التجارات/ الخراج بالضمان، ترمذي/ البيوع/ من يشتري العبد ويستغِلُّه ثم يجد به عيبًا، نسائي/ البيوع/ الخراج بالضمان.

(٤) صحيح البخاري/ الديات/ العجماء جبار، صحيح مسلم/ الحدود/ جرح العجماء والمعدن والبئر جبار.

(٥) سنن الترمذي/ الأحكام/ البينة على المدعي واليمين على من أنكر.

(٦) سنن الترمذي/ الأحكام/ الصلح بين الناس، ابن ماجه/ الأحكام/الصلح، سنن أبي داود/ الأقضية/ الصلح.

(٧) ابن ماجه/ الأحكام/ من بنى في حقه ما يضر بجاره.

(٨) انظر التفصيل: أعلام الموقعين في القرآن والسنة جوامع الكلم ١/٣٧٢.

کتاب وسنت میں مذکوران قواعد سے حضرات صحابہ کرام وتابعین رضی اللہ عنہم نے استفادہ فرمایا اور ان کی روشنی مین فتاوی اور فیصلے صادر فرمائے اور خود ان حضرات کے بہت سے فتاوی اور فیصلے وہ ہیں، جو قاعدہ یا کم از کم ضابطہ کی حیثیت رکھتے ہیں، کتب حدیث میں متفرق ابواب میں وہ ذکر کیے گئے ہیں، نیز ائمۂ مجتہدین اور مدوّنین فقہ کی اپنی تصانیف بھی ہیں اور ان سے منقول مسائل واحکام میں بھی بہت سے فقہی قواعد کا ذکر ملتا ہے، جن کو وہ ان مسائل واحکام کی دلیل کے طور پر ذکر کرتے ہیں۔

البتہ باقاعدہ ایک مستقل فن کے طور پر اس کا ظہور اور اس کی تدوین، فقہ کی تدوین کے بعد ہوئی ہے، چنانچہ امام ابوطاہر الدبّاس جو مشہور فقیہ امام ابوالحسن الکرخی (المتوفی ۳۴۰ھ) کے معاصرین میں سے ہیں، انھوں نے سب سے پہلے فقہ حنفی میں سترہ قواعد کلیہ جمع کیے اور تمام فقہ کو ان پر متفرع کیا، ابھی یہ قواعد ان کے یہاں غور وخوض اور چھان پھٹک کے مرحلے میں تھے کہ اسی دوران یہ دلچسپ واقعہ پیش آیا کہ ''ابوطاہر کا معمول تھا کہ رات کو روزانہ جب سب لوگ مسجد سے چلے جاتے، تو ان قواعد کو دہراتے، ان میں غور وفکر کرتے، ابوسعید ہروی شافعی رحمہ اللہ کو ان قواعد اور موصوف کے اس معمول کا علم ہوا، تو وہ ایک دن اسی مسجد میں آ کر چھپ گئے، جہاں ابوطاہر یہ عمل انجام دیتے تھے، ابوطاہر نے حسبِ معمول تمام لوگوں کے چلے جانے کے بعد مسجد کا دروازہ بند کر کے ان کو دہرانا شروع کیا، اتفاق سے ابوسعید ہروی جو چھپے بیٹھے تھے، ان کو کھانسی آ گئی، ابوطاہر نے جب محسوس کیا کہ یہاں کوئی چھپ کر ان کو سن رہا ہے، تو ان کو پکڑ کر ان کی اچھی خاصی گوشمالی کر دی اور آئندہ کے لئے مسجد میں اپنے اس معمول کو بند کر دیا''۔

اس واقعہ کی بنیاد پر یہ کہا جاتا ہے کہ ابوطاہر اپنے علم کے بارے میں بخیل تھے، چنانچہ ان کا ترجمہ ذکر کرنے والوں نے ان کے بارے میں یہ جملہ لکھا ہے: ''كَانَ بَخِيلاً بِعِلْمِهِ وَضَنِينًا بِهِ'' (۱)۔

مگر یہ تصویر کا ایک رخ ہے، تصویر کا دوسرا رخ یہ ہے کہ یہ ان کی تخلیق وایجاد تھی اور اس طرح چھپ کر سننا؛ سننے والے کی بدنیتی کا پتہ دیتا ہے، ہوسکتا ہے کہ اس کا مقصد یہ ہو کہ وہ اس کو سن کر اپنی طرف منسوب کر کے لوگوں میں بیان کرتا پھرے، تو ان کی طرف سے یہ ردعمل؛ بلا اجازت مشکوک طریقے پر سننے کی وجہ سے ظاہر ہوا تھا، نہ کہ علم کے کتمان وبخل کی وجہ سے، آج کے دور میں دوسروں کی تحقیقات وتخلیقات اپنی طرف منسوب کرنے کے واقعات کی کثرت اور ''حقوق طبع محفوظ'' کرنے والوں کی طرف سے عدالتی چارہ جوئی کیے جانے کے اس دور میں اس واقعہ کے بارے میں کوئی استبعاد نہیں رہ جاتا، اس واقعہ کو بھی اسی تناظر میں دیکھا جانا چاہئے۔

---

(۱) الجواهر المضيئة ص: ۲٦٧.

بہر کیف! ابوطاہر الدباس پہلے شخص ہیں، جنھوں نے قواعد فقہ کی تدوین وترتیب کی داغ بیل ڈالی، اس کے بعد انہی کے معاصر امام ابوالحسن الکرخی (المتوفی ۳۴۰ھ) نے ان قواعد پر کچھ اضافہ کرتے ہوئے "أصُولُ الكَرخِي" کے نام سے ایک کتاب تصنیف فرمائی، جس میں انھوں کل سینتیس (۳۷) قواعد ذکر فرمائے، یہ قواعد فقہ میں سب سے پہلی تصنیف ہے، اس کے بعد اسی زمانہ میں اس موضوع پر اور تصانیف بھی ظہور پذیر ہوئیں، مثلاً: محمد بن حارث القیر وانی المالکی (المتوفی ۳۶۱ھ) نے "أصُولُ الفُتيَا" امام ابوزید الدبوسی الحنفی (المتوفی ۴۳۰ھ) نے "تَأسِيسُ النَّظَرِ" تحریر کیں، آخرالذکر کتاب تقریباً سو (۱۰۰) قواعد پر مشتمل ہے، اس کے بعد یہ سلسلہ دراز ہوتا گیا اور مزید تنقیح وتہذیب کے ساتھ ہر مذہب میں اس فن پر کتابیں لکھی گئیں۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ یہ فن گو ابتداء شرع سے متعارف ہے؛ مگر اس کی باضابطہ تدوین کا نقطۂ آغاز تیسری صدی ہجری کا آخر یا چوتھی صدی ہجری کا شروع ہے اور علم فقہ کی تدوین کی طرح قواعد فقہ کی تدوین کے آغاز کا سہرا بھی علمائے احناف کے سر بندھتا ہے۔

قواعد فقہ کے مصادر: یعنی قواعد فقہ کس بنیاد پر بنائے جاتے ہیں اور کہاں سے اخذ کئے جاتے ہیں، تو اس لحاظ سے فقہی قواعد کئی قسم پر ہیں:

﴿۱﴾ بعض قواعد وہ ہیں، جو قرآن وسنت میں بعینہ موجود ہیں، جن کی کچھ مثالیں "قواعدِ فقہ کا ارتقاء وتدوین" کے عنوان کے تحت آچکیں۔

﴿۲﴾ بعض قواعد وہ ہیں، جو قرآن وسنت میں بعینہ تو مذکور نہیں ہیں؛ البتہ ان کے معنی موجود ہیں، مثلاً: "الأمُورُ بِمَقَاصِدِهَا"؛ حدیث "إنَّمَا الأعمَالُ بِالنِّيَّاتِ" اس کے ہم معنی ہے، ایسے ہی قاعدہ: "العَادَةُ مُحَكَّمَةٌ" آیت کریمہ: "وَأمُرْ بِالعُرفِ" کے ہم معنی ہے، وغیرہ۔

﴿۳﴾ بعض قواعد وہ ہیں، جو قرآن وسنت میں نہ صراحۃً مذکور ہیں اور نہ معناً، البتہ قرآن وسنت میں ان پر دلائل پائے جاتے ہیں، ان سے ان قواعد کو اخذ کیا گیا ہے، مثلاً: "الأصلُ فِي الأشيَاءِ الإبَاحَةُ"، یہ قاعدہ قرآن وسنت میں نہ صراحۃً مذکور ہے اور نہ ہی معنیً، البتہ اس کے دلائل قرآن میں ہیں، چنانچہ یہ: آیت کریمہ: ﴿قُلْ لا أجِدُ فِيمَا أوحِيَ إلَيَّ مُحَرَّمًا عَلى طَاعِمٍ يَطعَمُهُ إلاَّ أنْ يَكُونَ مَيتَةً(۱)﴾ اور ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأرضِ جَمِيعًا(۲)﴾ سے اخذ کیا گیا ہے۔

---

(۱) سورة الأنعام: ۱٤٥. (۲) سورة البقرة: ۲۹.

﴿۴﴾ بعض قواعد اجماع سے ماخوذ ہوتے ہیں، مثلاً: ''الاجتِهَادُ لا يُنقَضُ بِالاجتِهَادِ''، یہ قاعدہ فقہا کے اجماع سے اخذ کیا گیا ہے۔

﴿۵﴾ بعض مرتبہ قاعدہ باہم مشابہ احکام کے ایسے مجموعہ سے تیار اور ماخوذ ہوتا ہے، جن کی علت اور مناط ایک ہوتا ہے، اکثر قواعد فقہ کا تعلق اسی پانچویں قسم سے ہے۔

قواعد فقہ میں مشہور تالیفات: اس فن میں ہر مذہب میں کتابیں لکھی گئی ہیں، ذیل میں ہر مکتب فکر کی کچھ اہم تالیفات کا ذکر کیا جاتا ہے:

فقہ حنفی کی تالیفات:

﴿۱﴾ أصول الكرخي، إمام أبوالحسن الكرخي (م: ۳٤۰ هـ).

﴿۲﴾ تاسيس النظر، قاضي أبوزيد الدبوسي (م: ٤۳۰ هـ).

﴿۳﴾ القواعد في الفروع، علي بن عثمان الغزني (م: ۷۹۹ هـ).

﴿۴﴾ الأشباه والنظائر، زين الدين ابن نجيم المصري (متوفى: ۹۷۰ هـ).

﴿۵﴾ مجلة الأحكام العدلية، جماعة من علماء الخلافة العثمانية التركية (۱۲۸٦هـ).

﴿٦﴾ الفوائد البهية في الفوائد والقواعد الفقهية، شيخ محمود حمزه، مفتي دمشق.

﴿۷﴾ مجامع الحقائق والقواعد، محمد أبو سعيد الخادمي.

﴿۸﴾ شرح القواعد الفقهية، شيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقاء (م: ۱۳۰۷ هـ).

﴿۹﴾ القواعد والضوابط الفقهية، مولانا علي أحمد الندوي.

فقہ مالکی کی تالیفات:

﴿۱﴾ القواعدالفقهية، قاضي أبوعبدالله محمد تلمساني (م: ۷٥٦ هـ).

﴿۲﴾ الكليات الفقهية، لأبي عبدالله محمد بن غازي المكتاسي (م: دسویں صدی ہجری کا آغاز)۔

﴿۳﴾ المنهج المنتخب إلى أصول المذهب، علي زقاق تجيبي المالكي (م:۹۱۳هـ).

﴿۴﴾ تكميل المنهج إلى أصول المذهب المبرج، للشيخ مياره فاسي (م:۱۰۷۳هـ).

فقه شافعی کی تالیفات:

﴿١﴾ القواعد في فروع الشافعية، (غير مطبوعه) معين الدين ابن حامد جرجاني (م: ١١٣٠هـ).

﴿٢﴾ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد السلام (م: ٦٦٠ هـ).

﴿٣﴾ الأشباه والنظائر، صدر الدين ابن وكيل الشافعي (م: ٧١٦ هـ).

﴿٤﴾ المجموع المُذَهَّب في قواعد المذهب، صلاح الدين ابن علاء الدمشقي (م: ٧٦١هـ).

﴿٥﴾ الأشباه والنظائر، تاج الدين ابن عبد الوهاب السبكي (م: ٧٧١ هـ).

﴿٦﴾ المنثورة في ترتيب القواعد الفقهية، بدر الدين زركشي (م: ٧٩٤ هـ).

﴿٧﴾ الأشباه والنظائر، جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي (م: ٩١١ هـ).

فقه حنبلی کی تالیفات:

﴿١﴾ القواعد الكبرى في فروع الحنابلة (غير مطبوعة)، نجم الدين طوفي (م: ٧١٠هـ).

﴿٢﴾ القواعد النورانية، ابن تيمية (م: ٧٢٨ هـ).

﴿٣﴾ تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ابن رجب حنبلي (م: ٧٩٥ هـ).

﴿٤﴾ القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، أبو الحسن علاء الدين ابن لحام (م: ٨٠٣ هـ).

﴿٥﴾ القواعد الكلية والضوابط الفقهية، ابن الهادي (م: ٩٠٩ هـ).

﴿٦﴾ قواعد مجلة الأحكام الشريعة على مذهب الإمام أحمد، أحمد بن عبد الله قاري حنفي (م: ١٢٩٥ هـ).

قواعد فقه میں مؤلفین کے مناہج: قواعد فقہ میں جو تالیفات ہیں، اپنے مضامین اور ترتیب کے لحاظ سے وہ سب یکساں نہیں ہیں؛ بلکہ "وَلِلنَّاسِ فِيمَا يَعْشَقُونَ مَذَاهِبُ" کے بموجب ان میں حسبِ ذیل اختلاف پایا جاتا ہے:

﴿۱﴾ بعض کتابوں میں صرف قواعد، ان کی تشریح وتوضیح اوران پر تفریعات کی گئی ہیں، اس کے علاوہ کسی اور فن کا ان میں تذکرہ نہیں ہے، پھر اس قسم کی کتابوں میں قواعد کی ترتیب میں اختلاف پایا جاتا ہے، جو یہ ہے:

﴿الف﴾ بعض مصنفین نے قواعد کے ذکر میں "الأهَمُّ فَالأهَمُّ" کی ترتیب کو پیش نظر رکھا ہے، چنانچہ جو قواعد بڑے ہیں اور ہر فقہی باب میں ان کی فروعات موجود ہیں، انھوں نے پہلے ان قواعد کو ذکر کیا، پھر وہ قواعد ذکر کیے جو اکثر فقہی ابواب میں اثر انداز ہیں، اخیر میں وہ قواعد زیر بحث لائے، جو مختلف فیہا ہیں، امام سیوطی اور علامہ ابن نجیم دونوں حضرات نے اپنی تصانیف میں یہی ترتیب اختیار کی ہے۔

﴿ب﴾ بعض کتابیں وہ ہیں، جن میں الف بائی ترتیب کے اعتبار سے قواعد کو ذکر کیا گیا ہے، مثلاً جو قواعد الف سے شروع ہوتے ہیں، ان کو پہلے اور جو با سے شروع ہوتے ہیں، ان کو اس کے بعد ذکر کیا گیا ہے اور پھر تا سے شروع ہونے والے، اسی طرح اخیر تک، علامہ بدرالدین زرکشی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "المَنْثُورُ فِي القَوَاعِدِ" میں یہی طرز اختیار کیا ہے۔

﴿ج﴾ بعض کتب وہ ہیں، جن میں فقہی موضوعات کی ترتیب پر قواعد کو درج کیا گیا ہے، مثلاً پہلے طہارت سے متعلق قواعد، پھر صلاۃ سے متعلق قواعد کو ذکر کیا گیا ہے، وَهَلُمَّ جَرًّا۔ علامہ محمد بن محمد المقری المالکی (م:۷۵۸ھ) نے اپنی کتاب "القواعد" میں یہی ترتیب اپنائی ہے۔

﴿۲﴾ بعض قواعد فقہ کی تالیفات میں اصول فقہ کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے، مثلاً: علامہ قرافی مالکی رحمہ اللہ کی "الفروق" اور علامہ ابوزید الدبوسی کی "تأسيس النظر"۔

﴿۳﴾ بعض تصنیفات میں فقہی قواعد کے ساتھ فقہی موضوعات ومسائل پر بھی گفتگو کی گئی ہے، مثلاً: علامہ زرکشی رحمہ اللہ کی "المنثور في القواعد"۔

اسی طرح قواعد فقہ کے مؤلفین کے اپنی کتابوں کے نام رکھنے میں بھی ذوق مختلف ہیں:

﴿الف﴾ بعض نے ان کو "الأشباه والنظائر" کا نام دیا ہے، مثلاً: ابن نجیم، علامہ سیوطی اور ابن الوکیل الشافعی وغیرہ کی کتابوں کے یہی نام ہیں۔

﴿ب﴾ بعض اپنی کتابوں کا نام " الفروق " رکھتے ہیں، مثلاً علامہ سامری حنبلی، علامہ قرافی مالکی اور ابو محمد الجويني وغیرہ کی کتابوں کا یہی نام ہے۔

﴿ج﴾ اور بعض نے "قواعد" ہی کے نام سے اپنی کتاب کو موسوم کیا ہے، مثلاً: " قواعد ابن رجب حنبلي"، "القواعد للأونشريسي"، "إيضاح السالك إلى قواعد الإمام مالك"، "المجموع المُذَهَّب في قواعد المذهب للعلاء الشافعي"۔

{٢}

الأشباه والنظائر کی لغوی و اصطلاحی تعریف: "الأشباه"؛ "شِبْهٌ" کی جمع ہے اور "النَّظَائِرُ"؛ "نَظِيْرٌ" کی، بہ لحاظ لغت دونوں الفاظ ہم معنی ہیں: مثل، مشابہ، مانند، یکساں؛ مگر علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے "شَبِيْهٌ، نَظِيْرٌ" اور "مَثِيْلٌ" تینوں کے درمیان یہ فرق ذکر کیا ہے کہ دو چیزیں ہر لحاظ سے مساوی ہوں، تو یہ "مماثلت" ہے، اگر اکثر امور میں اشتراک رکھتی ہوں، تو یہ "مشابہت" ہے اور کسی ایک آدھ امر میں اشتراک ہو، تو یہ "مناظرت" ہے (١)۔

اور اصطلاح میں "الأشباه و النظائر" کی تعریف ہے:

"المَسَائِلُ الَّتِي يُشْبِهُ بَعْضُهَا بَعْضًا مَعَ اخْتِلافِهَا فِي الحُكْمِ لأُمُوْرٍ خَفِيَّةٍ أَدْرَكَهَا الفُقَهَاءُ بِدِقَّةِ أَنْظَارِهِمْ"، یعنی وہ مسائل جو ایک دوسرے سے مشابہت رکھنے کے باوجود ایسے باریک اور مخفی امور کی وجہ سے حکم میں مختلف ہوں، جن کو حضرات فقہا ہی اپنی دقتِ نظر سے پہچان سکتے ہوں (٢)۔

اس تعریف میں چند باتیں غور طلب ہیں:

﴿ا﴾ "الأشباه و النظائر" کی یہ تعریف علم فقہ کے ساتھ خاص ہے، ورنہ "الأشباه و النظائر" دراصل ہر علم کی اس شاخ کا نام ہے، جس میں اس علم کے ملتے جلتے مسائل ذکر کر کے ان کے باہمی فرق کو واضح کیا جاتا ہے چنانچہ اس نام سے موسوم کتابیں فن نحو اور لغت میں بھی تحریر کی گئی ہیں۔

---

(١) الحاوي في الفتاوى ٢/ ٢٧٣.

(٢) حاشية حموي ص:٢٣.

﴿۲﴾ ''الأشباہ و النظائر'' کی یہ تعریف ''فن فروق'' کے مرادف ہے، جو فقہا کے یہاں ایک متعارف فن ہے، جس میں ان مسائل کا ذکر کیا جاتا ہے، جو صورۃً اور معنیً متحد ہوتے ہیں؛ البتہ ان کے حکم، دلیل اور علت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

﴿۳﴾ ''الأشباہ'' کے نام سے موسوم کتابوں میں صرف مذکورہ قسم کے مسائل کے ذکر پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے؛ بلکہ ان میں دیگر فنون: قواعد، حیل اور الغاز وغیرہ کا بھی تذکرہ ہوتا ہے، چنانچہ ابن نجیم رحمہ اللہ کی یہ ''أشباہ'' اسی قسم سے تعلق رکھتی ہے۔

قواعد فقہ اور ''الأشباہ والنظائر'' میں تعلق: ''الأشباہ و النظائر'' کے نام سے متعدد کتابیں تصنیف کی گئی ہیں، سب سے پہلے ابن الوکیل الشافعی رحمہ اللہ نے اس نام سے کتاب تصنیف فرمائی، اس نام کی کتابوں کے جائزہ اور مطالعہ سے یہ واضح ہے کہ ان میں صرف ''الأشباہ و النظائر'' قسم کے مسائل کے ذکر پر اکتفا نہیں کیا گیا؛ بلکہ ان میں فقہی قواعد وضوابط اور فقہی فروق کو بھی شامل کیا گیا ہے اور بعض نے اس کے ساتھ الغاز یعنی فقہی چیستاں اور مُعمّوں کا بھی تذکرہ کیا ہے، جیسے: علامہ ابن نجیم اور ابن السبکی رحمہما اللہ وغیرہ۔ اور بعض مصنفین نے اس نام کی کتابوں میں تخریج الفروع علی الاصول کا طرز بھی اپنایا، یعنی ہر فن کے اصولوں کو جمع کر کے ان پر تفریعات پیش کیں اور علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے ''جمع وفرق'' اور ''حیلوں'' کا بھی اضافہ کیا؛ مگر ان سب کے درمیان ان کتابوں میں فقہی قواعد وضوابط کا پہلو ہی غالب رہا اور بعض مصنفین مثلاً: ابن الوکیل، ابن السبکی اور ابن الملقن وغیرہ نے تو فروق بہت کم ذکر کیے، البتہ علامہ سیوطی اور ابن نجیم رحمہما اللہ نے کثیر تعداد میں ''فروق'' کو ذکر کیا۔

اس جائزہ وتفصیل سے واضح ہے کہ ''الأشباہ و النظائر'' کے تحت قواعد فقہ کا بھی ذکر آتا ہے اور غیر قواعد فقہ کا بھی اور یہ کہ قواعد فقہ ''الأشباہ و النظائر'' کا ایک جزء وحصہ ہے؛ لہذا ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت قرار پائی، ''الأشباہ و النظائر'' عام مطلق ہوا اور ''قواعد فقہ'' خاص مطلق۔

فن ''الأشباہ والنظائر'' کی ضرورت و اھمیت: فن ''اشباہ ونظائر'' نہایت اہم فن ہے اور ایک فقیہ کے لئے اس کا علم ضروری ہے؛ کیوں کہ یہی وہ فن ہے، جس کے ذریعہ ایک مسئلہ اپنے جیسے دوسرے مسئلہ سے ممتاز ہوتا ہے، اگر یہ فن نہ ہوتا تو پھر ایک جیسے نظر آنے والے مسائل میں امتیاز دشوار ہوتا، جس کے نتیجہ میں ایک مسئلہ کا حکم دوسرے مسئلہ پر لگا دیئے جانے کی غلطی میں ابتلاء کا امکان تھا؛ اس لئے یہ فن مفید اور

ضروری فن ہے،علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"اعلَمْ أَنَّ فَنَّ الأَشبَاهِ وَالنَّظَائِرِ فَنٌّ عَظِيمٌ، بِهِ يُطَّلَعُ عَلٰى حَقَائِقِ الفِقْهِ وَمَدَارِكِهِ، وَمَأخَذِهِ وَأَسرَارِهِ، وَيَتَمَهَّرُ فِي فَهمِهِ وَاستِحضَارِهِ، وَيُقتَدَرُ عَلٰى الإِلحَاقِ وَالتَّخرِيجِ، وَمَعرِفَةِ أَحكَامِ المَسَائِلِ الَّتِي لَيسَت بِمَسطُورَةٍ، وَالحَوَادِثِ وَالوَقَائِعِ الَّتِي لا تَنقَضِي عَلٰى مَمَرِّ الزَّمَانِ، وَلِهَذَا قَالَ بَعضُ أَصحَابِنَا: الفِقهُ مَعرِفَةُ النَّظَائِرِ".

یادرکھو!اشباہ ونظائر ایک عظیم فن ہے،اس سے فقہ کے حقائق،اس کی گہرائی اوراس کے ماخذ واسرار تک رسائی ہوجاتی ہےاور فقہ کے فہم اور استحضار میں مہارت ہوجاتی ہے اور الحاق وتخریج اوروہ مسائل جو کتاب و سنت میں مذکور نہیں ہیں اور وہ حوادث وواقعات جو زمانہ گزرنے کے باوجود ختم نہیں ہوتے (بلکہ پیش آتے رہتے ہیں)،ان کے احکام کی تعریف پر قدرت وعبور حاصل ہوجاتا ہے،اس لئے ہمارے بعض اصحاب نے فرمایا کہ فقہ نظائر کے جاننے کا نام ہے۔

"الأشباه والنظائر" کے نام سے لکھی گئی کتب: جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ یہ فن؛فقہ کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بلکہ ہرفن سے اس کا تعلق ہے؛اس لئے اس نام سے کتابیں دیگر فنون میں بھی ملتی ہیں،کچھ فن کی کتابیں یہ ہیں:

﴿الف﴾ فقہ میں اس نام کی کتابیں ان حضرات کی تصنیف کردہ ہیں:

ابن الوکیل (م:۷۱۶ھ)،ابن السبکی (م:۷۷۱ھ)،ابن الملقن (م:۸۰۴ھ)،علامہ سیوطی (م:۹۱۱ھ)، ابن نجیم (۹۷۰ھ)۔

﴿ب﴾ نحو میں علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس نام سے کتاب تصنیف کی۔

﴿ج﴾ تفسیر میں ان حضرات نے تصنیف فرمائی:

مقاتل بن سلیمان البلخی (۱۵۰ھ)،عبدالرحمن بن محمد الثعالبی (۸۷۶ھ)۔

﴿د﴾ اشعار میں انھوں نے تصنیف کی:

خالد بن ابی محمد (۲۸۰ھ)،ابوعثمان سعید (۳۹۰ھ)۔

علامہ ابن نجیم کی ''الأشباہ والنظائر'': جیسا کہ تحریر کیا جاچکا ہے کہ ''الأشباہ و النظائر'' کے نام سے علم فقہ اور غیر علم فقہ میں متعدد کتابیں تحریر کی گئی ہیں؛ مگر جو شہرت ومقبولیت فقہ سے تعلق رکھنے والی علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ کی ''الأشباہ و النظائر'' کو حاصل ہوئی، وہ کسی اور کو حاصل نہیں ہوسکی، ابن نجیم رحمہ اللہ کی یہ کتاب درس نظامی کا بھی حصہ ہے اور بہت سے اہل علم نے تحشیہ وتشریح، ترتیب وتبویب اور اضافہ وتعلیق؛ مختلف طریقوں سے اس کی خدمت انجام دی ہے، یہ کتاب امام ابن السبکی اور علامہ سیوطی رحمہما اللہ کی ''الأشباہ و النظائر'' سے مستفاد ہے اور درج ذیل سات فنون پر مشتمل ہے:

﴿۱﴾ ''قواعد'': اس فن میں مصنف علیہ الرحمہ نے کل پچیس (۲۵) فقہی قواعد ذکر فرمائے ہیں اور ان کو دو حصوں تقسیم فرمایا ہے:

﴿الف﴾ اساسی و بنیادی قواعد، جن کی حیثیت ارکان کی ہے اور جو تمام ابواب فقہ سے تعلق رکھتے ہیں اور ہر فقہی باب میں ان کی فروعات پائی جاتی ہیں، ایسے قاعدے چھ(۶) ہیں:

﴿۱﴾ لا ثَوَابَ إلّا بِالنِّيَّةِ ﴿۲﴾ الأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا ﴿۳﴾ اليَقِيْنُ لا يَزُوْلُ بِالشَّكِّ
﴿۴﴾ العَادَةُ مُحَكَّمَةٌ ﴿۵﴾ المُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ ﴿۶﴾ الضَّرَرُ يُزَالُ.

﴿ب﴾ فروعی قواعد، یعنی وہ قاعدے جو اول قسم کے مقابلے میں کم وسعت رکھتے ہیں اور جملہ ابوابِ فقہ کو جامع نہیں ہیں، ایسے قاعدوں کی تعداد انیس (۱۹) ہے۔

اس حصہ میں مصنف علیہ الرحمہ نے ہر قاعدے کی توضیح وتشریح کے ساتھ ان پر متفرع ہونے والی جزئیات کو بھی ذکر کیا ہے۔

﴿۲﴾ ''ضوابط'': اس حصہ میں مصنف علیہ الرحمہ نے فقہ کے تمام ابواب سے متعلق خاص خاص ضوابط اور نادر مسائل کو جمع فرمایا ہے، ان ضوابط کی تعداد پانچ سو سے زائد ہے اور ان کی ترتیب فقہی ہے۔

﴿۳﴾ ''معرفة الجمع و الفرق'': اس میں بتایا گیا ہے کہ ملتے جلتے مسائل کہاں متحد ہوتے ہیں اور کہاں مختلف۔

﴿۴﴾ ''الغاز'': یعنی معمّے، یہ حصہ فقہی معمّوں پر مشتمل ہے، جو فقہ کے طلبا کے لئے نہایت دلچسپ بھی ہے اور مفید بھی۔

﴿۵﴾ ''حیل'': اس میں مختلف فقہی بابوں سے تعلق رکھنے والے حیلوں اور شرعی مَخْلَص کا بیان ہے۔

﴿٦﴾ "الأشباہ والنظائر": اس حصہ میں ملتے جلتے مسائل اوران کے باہمی فرق کوواضح کیا گیاہے۔

﴿٧﴾ "الحکایات والمراسلات": اس حصہ میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ اوردوسرے حنفی فقہا کے خاص خاص واقعات ومکالمات اورمکاتیب جمع کئے گئے ہیں۔

اس کتاب کی خصوصیات: یہ کتاب جن مذکورہ سات فنون پر مشتمل ہے،ان فنون کی جو خصوصیات ہیں،وہی سب خصوصیات اس کتاب کی بھی ہیں اورکچھ اس کی ذاتی خصوصیات ہیں:

﴿١﴾ اس میں قواعد فقہ پر جو جزئیات مصنف علیہ الرحمہ نے متفرع فرمائی ہیں،ان میں تمام ابواب فقہ کی جزئیات کااحاطہ کرنے کی کوشش فرمائی ہے،جس سے قاعدہ کی شرح وتوضیح کےعلاوہ مزید فائدہ یہ ہوتا ہے کہ تمام ابواب فقہ نظر سے گزرجاتے ہیں اورسب کااجمالی تعارف اورخاکہ ذہن نشیں ہوجاتا ہے۔

﴿٢﴾ اس میں قواعد کی ترتیب میں " الأهَمُّ فَالأهَمُّ" کے ضابطہ کوپیش نظر رکھا گیاہے۔

﴿٣﴾ مصنف علیہ الرحمہ نے یہ کتاب اپنی آخری عمر میں صرف چھ ماہ کے عرصہ میں تالیف فرمائی ہے(١)۔

اس کتاب کی شروحات: یہ کتاب اہل علم کے یہاں بہت قدر کی نگاہوں سے دیکھی جاتی ہے اورعلما کی ایک بڑی تعداد کی توجہات اس کوحاصل رہی ہیں،کسی نے اس پرشروح وحواشی لکھے،کسی نے اس کی ترتیب وتبویب فرمائی اورکسی نے اضافہ اورتعلیقات تحریرکیں،چنانچہ اس کتاب کی خدمت کے نتیجہ میں جوکتابیں وجود میں آئیں،ان کی تعداد چالیس (٤٠) سے متجاوز ہے اوراب اردوزبان میں بھی اس پر کچھ کام ہواہے،تو یہ تعداداوربھی بڑھ جاتی ہے،اس کی کچھ شروحات وحواشی درج ذیل ہیں:

﴿١﴾ "شرح الأشباه والنظائر"، محمد بن محمد الحسيني، زيرک زاده، الحنفي. (١٠٠٠ھ کے بعدانتقال ہوا)۔

﴿٢﴾ "تنوير البصائر على الأشباه والنظائر"، عبدالقادر بن بركات بن إبراهيم، شرف الدين الغزي (١٠٠٥ھ)۔

﴿٣﴾ "تنوير الأذهان والضمائر بشرح الأشباه والنظائر"، مصطفى بن خير الدين بن أحمد، مصلح الدين الرومي (١٠٢٥ھ)۔

---

(١) كشف الظنون.

﴿۴﴾ "العقد النظيم في ترتيب الأشباه والنظائر"، اس کے مصنف بھی مصطفیٰ بن خیر الدین الرومی ہیں۔

﴿۵﴾ "غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر"، احمد بن محمد الحموي الحنفي (۱۰۹۸ھ)۔

﴿۶﴾ "عمدة ذوي البصائر بحل مهمات الأشباه والنظائر"، إبراهيم بن حسين بن أحمد بن محمد بن أحمد بن بيري الحنفي (۱۰۹۹ھ)۔

﴿۷﴾ "ترتيب الأشباه والنظائر"، أبو نعيم أحمد بن مصطفى الخادمي الرومي الحنفي (المتوفى في حدود سنة ۱۱۶۵ھ)۔

﴿۸﴾ "عمدة الناظر على الأشباه والنظائر"، محمد بن علي الحسيني الحنفي، أبو السعود (۱۱۷۲ھ)۔

﴿۹﴾ "حاشية الأشباه والنظائر"، عبد الباقي بن سعيد بن شعبان.

﴿۱۰﴾ "شرح الأشباه والنظائر"، الشيخ محمد علي الرافعي، الطرابلسي الشامي، المشهور بالوليّ.

﴿۱۱﴾ حاشية السيد مولانا أمير علي صاحب رحمه الله،

صاحب حاشیہ -جیسا کہ اساتذہ نے بتایا ہے- فقہ حنفی کی معروف کتاب "ھدایۃ" کے مترجم وشارح ہیں، ان کا ترجمہ وتشریح "عين الهداية" کے نام سے معروف ہے، شعبہ نشر واشاعت دار العلوم دیوبند سے شائع "الأشباه والنظائر" کے حاشیہ پر ان کا مذکورہ حاشیہ مطبوع ہے، جو اگر چہ کہیں کہیں ہے، مگر مفید ہے اور زیادہ تر علامہ حموی رحمہ اللہ کی باتوں پر استدراک ہے۔

اردو میں "البصائر" کے نام سے جناب مولوی وکیل احمد صاحب سکندر پوری صدر مددگار سمت مشرقی مملکت نظام نے اس کا ترجمہ کیا ہے؛ مگر یہ مجرد ترجمہ ہے۔

کیا "الأشباہ والنظائر" کتب غیر معتبرہ میں سے ہے؟

علامہ شامی رحمہ اللہ نے "رسم المفتی" میں کتب غیر معتبرہ کے ذیل میں "الأشباہ و النظائر" کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کتب کے غیر معتبر ہونے کی وجوہات یہ ذکر فرمائی ہیں:

﴿۱﴾ ان کی بعض عبارات میں اختصار مخل پایا جاتا ہے۔

﴿۲﴾ ان میں بعض مقامات پر سقط ہوگیا ہے۔

﴿۳﴾ ان میں ضعیف؛ بلکہ خلاف مذہب اقوال کو ترجیح دی گئی ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ ان وجوہات کی بنا پر "الأشباہ و النظائر" کو علی الاطلاق غیر معتبر نہیں کہا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ کم وبیش یہ صورت حال ان کتب کی بھی ہے، جن کو معتبر شمار کیا گیا ہے "کنز الدقائق" جس کو "فقہی احکام کا چیستاں" کہنا مبالغہ نہیں؛ بلکہ واقعہ ہے، اس کا اختصار اس کے متنِ معتبر ہونے میں مانع نہیں ہوا، تو پھر "الأشباہ و النظائر" جیسی سہل عبارات پر مشتمل کتاب میں وہ کیوں کر مانع ہوگا؟ اور اس میں جو سقط واقع ہوا ہے، اس سے بھی نفس کتاب کا اعتبار کم نہیں ہوتا، یہ ناسخ وطابع کی کوتاہی ہے، نیز ضروری نہیں کہ تمام نسخوں میں سقط ہو، دیگر نسخوں اور اصل ماخذ سے مراجعت سے اس کی تلافی کی جاسکتی ہے۔ اور اس کے غیر معتبر ہونے کی جو تیسری وجہ ذکر کی گئی ہے، تو اولاً تو خود مصنف رحمہ اللہ نے مقدمۂ کتاب میں صراحت فرمائی ہے:

"إلَّا أَنِّي بِحَوْلِ اللّٰهِ وَقُوَّتِهِ لا أَنْقُلُ إلَّا الصَّحِيحَ الْمُعْتَمَدَ فِي الْمَذْهَبِ، وَإِنْ كَانَ مُفَرَّعًا عَلٰى قَوْلٍ ضَعِيفٍ، أَوْ رِوَايَةٍ ضَعِيفَةٍ نَبَّهْتُ عَلٰى ذٰلِكَ غَالِبًا".

اس سے واضح ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے اس کتاب میں مذہب کے صحیح اقوال کے ذکر کا التزام کیا ہے اور جہاں کہیں کسی ضرورت کی بنا پر ضعیف قول نقل بھی کیا ہے، تو اس کے ضعف کی تصریح فرمادی ہے، اپنے اس التزام کی بنا پر مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب کے بارے میں یہ توقعات وابستہ کی ہیں اور اس کو اس لائق قرار دیا ہے:

"وَأَرْجُوْ مِنْ كَرَمِ اللّٰهِ الفَتَّاحِ أَنَّ هٰذَا الكِتَابَ إذَا تَمَّ بِحَوْلِ اللّٰهِ وَقُوَّتِهِ، يَصِيرُ نُزْهَةً لِلنَّاظِرِيْنَ، وَمَرْجَعًا لِلْمُدَرِّسِيْنَ، وَمَطْلَبًا لِلْمُحَقِّقِيْنَ، وَمُعْتَمَدًا لِلْقُضَاةِ وَالمُفْتِيِّيْنَ، وَغَنِيمَةً لِلْمُحَصِّلِيْنَ، كَشَّافًا لِكَرْبِ المَلْهُوْفِيْنَ".

مصنف علیہ الرحمہ کی اس صراحت کے بعد اس کتاب کو غیر معتبر قرار دینا انصاف سے بعید معلوم ہوتا ہے، نیز علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ فقہ حنفی کی بھاری بھرکم شخصیت ہیں اور مذہب کے اصول وفروع پر ان کی گہری نظر ہے،

جیسا کہ ان کی کتابیں اس پر شاہد ہیں، علامہ بیری رحمہ اللہ نے "الأشباہ" کی شرح میں تحریر کیا ہے:

"وَبِهَا يَرْتَقِي الفَقِيهُ إِلَى دَرَجَةِ الاجْتِهَادِ، وَلَوْ فِيْ الفَتْوَى "،وَالمُرَادُ بِالاجْتِهَادِ أَحَدُ الاجْتِهَادَيْنِ، وَهُوَ المُجْتَهِدُ فِيْ المَذْهَبِ، وَعُرِفَ بِأَنَّهُ المُتَمَكِّنُ مِنْ تَخْرِيْجِ الوُجُوْهِ عَلٰى مَنْصُوْصِ إمامة، أَوْ المُتَبَحِّرُ مِنْ مَذْهَبِ إمامة المتمكن مِنْ تَرْجِيْحِ قَوْلٍ لَهُ عَلٰى آخَرَ، وَفِيْ هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ المُؤَلِّفَ قَدْ بَلَغَ هَذِهِ المَرْتَبَةَ فِيْ الفَتْوَى وَزِيَادَةً، وَهُوَ فِيْ الحَقِيْقَةِ قَدْ مَنَّ اللّٰهُ تَعَالَى عَلَيْهِ بِالإِطِّلَاعِ عَلٰى خَبَايَا الزَّوَايَا، وَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ حُفَّاظِ المُطَّلِعِيْنَ.

(شرح بيري مخطوطه)

اس سے ظاہر ہے کہ علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نہ صرف یہ کہ مذہب کے صحیح وضعیف اقوال کے مابین تمیز پر قادر ہیں؛ بلکہ غیر منصوص مسائل کے حکم کے استنباط پر بھی قادر ہیں؛ لہذا پیش نظر کتاب میں جو بلا تصریح ضعیف قول درج ہوگیا ہے، یا خلاف مذہب قول کو ترجیح حاصل ہوگئی ہے، تو یا تو یہ کہا جائے گا کہ مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک اس مسئلہ میں مختار وہی ہے، یا پھر تسامحاً ایسا ہوا ہے اور ایسے محض معدودے مقامات ہیں، جن سے کتاب کی قدر و قیمت اور صحت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی، "الشَّاذُ كَالمَعْدُوْمِ" ضابطہ مشہور ہے، یہی وجہ ہے کہ متون معتبرہ میں بعض مقامات پر غیر ظاہر الروایہ اور غیر مفتی بہ اقوال آگیے ہیں؛ مگر اس کے باوجود ان متون کو معتبرہ کی فہرست سے خارج نہیں کیا گیا اور تمام متاخرین فقہا نے اپنی کتب میں جا بجا "الأشباه و النظائر" کے حوالے دیئے ہیں، خود علامہ شامی رحمہ اللہ نے "رد المحتار" میں بے شمار مقامات پر اس سے استفادہ کیا ہے اور اس کے وجود پذیر ہونے کے بعد سے ہی علما اس کی جانب متوجہ ہیں اور تحشیہ وتشریح کے ذریعہ اس کی خدمت کرتے آئے ہیں، یہ سب امور اس کی معتبریت کی واضح دلیل ہیں؛ لہذا یہ کتاب نا قابل اعتبار نہیں ہے، صرف اتنی بات ہے کہ اس پر آنکھیں بند کر کے اعتماد کرنے کے بجائے آنکھیں کھول کر اعتماد کیا جائے اور اس سے استفادہ کرتے وقت دوسری کتب سے بھی مراجعت کر لی جائے، مفتی تقی عثمانی مدظلہ فرماتے ہیں:

إِنَّ هُنَاكَ كُتُبًا لا شَكَّ فِيْ جَلَالَةِ قَدْرِهَا وَالثِّقَةِ عَلٰى مُؤَلِّفِيْهَا، وَلٰكِنْ يُوْجَدُ فِيْهَا إِيْجَازٌ مُخِلٌّ بِالفَهْمِ، وَلِذٰلِكَ قَالَ العُلَمَاءُ: إِنَّهُ لا يَجُوْزُ الإِفْتَاءُ مِنْهَا، كَالدُّرِّ المُخْتَارِ وَالأَشْبَاه وَالنَّظَائِرِ وَغَيْرِهَا مِنَ الكُتُبِ المُوْجِزَةِ، وَلٰكِنْ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّ هَذِهِ الكُتُبَ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ فِيْ نَفْسِهَا، وَلٰكِنَّهَا لِمَا فِيْهَا مِنَ الإِيْجَازِ لا يَأْمَنُ المُفْتِيْ مِنَ الوُقُوْعِ فِيْ الغَلَطِ إِذَا اقْتَصَرَ عَلَيْهَا،

وَحُكمُ هَذَا القِسمِ أَنْ لا يُفتِيَ مِنهَا إلَّا بَعدَ نَظرٍ غَائِرٍ وَفِكرٍ دَائِرٍ وَمُرَاجعَة شُرُوحِهَا وَحَوَاشِيهَا، فَإِنْ تَيَقَّنَ المُفتِي بَعدَ ذٰلِکَ بِمُرَادِهَا، فَلا بَأسَ حِينَئِذٍ بِالإِفتَاءِ مِنهَا.

(أصول الإفتاء وآدابه)

صاحب کتاب علامہ ابن نجیم کا تعارف: آپ کا نام زین الدین بن ابراہیم بن محمد بن محمد ہے، آپ کے اجداد میں سے کسی کا نام نجیم تھا، ان کی طرف منسوب ہوکر ابن نجیم سے مشہور ہوئے، بعض لوگوں نے آپ کا نام زین العابدین بن ابراہیم ذکر کیا ہے، ۹۲۶ھ میں قاہرہ میں پیدا ہوئے، علامہ قاسم بن قطلو بغا، برہان کرکی، امین الدین بن عبد العالی، شرف الدین بلقینی، شہاب الدین شعبی وغیرہ بڑے بڑے علما سے علم حاصل کیا اور ان سے افتا و تدریس کی اجازت حاصل کی، پھر تمام عمر درس و تدریس، تصنیف و تالیف میں مشغول رہے، خلق کثیر نے آپ سے استفادہ کیا اور اہل علم کی ایک بڑی جماعت آپ سے فیض یاب ہوئی۔

آپ اپنے وقت کے مستند ترین عالم تھے اور کبار علما میں آپ کا شمار تھا، علوم شرعیہ میں آپ کو خاص درک تھا، نادر و غریب مسائل تک آپ کی رسائی تھی، خاتم المحدثین علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کے بقول آپ ''فقیہ النفس'' کے مقام پر فائز تھے اور علامہ بیری رحمہ اللہ نے آپ کو مجتہد فی المسائل قرار دیا ہے، علم و فضل کے ساتھ ورع و تقوی میں بھی آپ کو مقام بلند عطا ہوا تھا، آپ کے ہم عصر شیخ عبد الوہاب شعرانی رحمہ اللہ کا ارشاد مبارک ہے کہ ''میں دس سال علامہ ابن نجیم کے ساتھ رہا ہوں اور سفر حج میں بھی ہم ایک دوسرے کے رفیق رہے ہیں؛ لیکن میں نے ان میں کوئی ایسی بات نہیں دیکھی جو دینی اعتبار سے قابل اعتراض ہو''۔

درس و تدریس کے ساتھ آپ کو تصنیف و تالیف کا بھی ذوق تھا، چنانچہ آپ نے متعدد بیش قیمت تصانیف تحریر کیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

﴿۱﴾ ''البحر الرائق شرح کنز الدقائق'': یہ علم فقہ کا دریائے ناپیدا کنار ہے اور فقہ حنفی کے مستند ترین مآخذ میں سے ہے، جس سے کوئی عالم مستغنی نہیں ہوسکتا، ''کتاب الإجارة'' تک آپ نے تالیف کی اور پھر باقی کی تکمیل علامہ طوری (متوفی بعد ۱۱۳۸ھ) نے فرمائی۔

﴿۲﴾ ''الأشباه و النظائر''.

﴿۳﴾ ''فتح الغفار بشرح المنار''.

﴿۴﴾ ''لب الأصول مختصر تحرير الأصول'' لابن الهمام.

﴿۵﴾ "الفوائد الزينية في فقه الحنفية"۔

﴿۶﴾ "الهداية" پر کچھ تعلیقات تحریر کیں۔

﴿۷﴾ "جامع الفصولين" پر حاشیہ لکھا۔ ان کے علاوہ متعدد فقہی رسائل تصنیف فرمائے۔ بدھ کی صبح، ماہِ رجب سنہ ۹۷۰ھ میں علم وفضل کا یہ آفتاب و ماہتاب غروب ہوگیا (۱)۔

پیش نظر شرح أشباہ: پیش نظر شرح حضرت الاستاذ مفتی محمد طاہر صاحب زید مجدہم کی درسی تقریر ہے، یہ کتاب ایک طویل عرصہ سے حضرت والا دامت برکاتہم کے زیر درس ہے، دار العلوم دیو بند میں بھی آپ نے تین سال تک اس کا درس دیا اور پھر مظاہر علوم سہارنپور آنے کے بعد اٹھارہ سال سے زائد عرصہ سے آپ اس کا کامیاب درس دے رہے ہیں، طلبا اور علمانے آپ سے اردو زبان میں اس کی شرح وتوضیح کی خواہش ظاہر کی اور بہت سوں نے اصرار بھی کیا، تو حضرت والا دامت برکاتہم نے اس کی شرح کے کام کا آغاز کردیا، ابتدا میں خود حضرت نے کچھ وقت فارغ کر کے اس کے مضامین کا املا کرایا؛ لیکن درس و تدریس، فتاوی نویسی کی مشغولیت اور اسفار کی کثرت کے پیش نظر یہ سلسلہ زیادہ دن جاری نہیں رہ سکا، پھر حضرت والا دامت برکاتہم نے راقم آثم کو حکم فرمایا کہ تم اس کتاب کی میرے سبق کی تقریر ضبط کرو اور کتابوں سے مراجعت وتحقیق اور ترتیب و تہذیب کے بعد مجھے دکھاؤ، چنانچہ احقر نے اس غرض سے دوبارہ "الأشباہ والنظائر" کے سبق میں شریک ہوکر حضرت والا دامت برکاتہم کی تقریر کو ضبط کرنا شروع کیا اور ساتھ ساتھ دیگر کتب سے مراجعت وتحقیق اور ترتیب و تہذیب کر کے حضرت والا دامت برکاتہم کو دکھاتا رہا، آپ نے اس پر از اول تا آخر نظر ثانی فرمائی، حسب موقع حذف واضافہ اور مناسب ترمیم وتبدیلی بھی کی اور بیشتر عناوین بھی لگائے، اس طرح آپ کی مکمل نظر ثانی کے بعد یہ شرح آپ کے سامنے ہے۔

اور یہ اس شرح کا پہلا حصہ ہے۔ دعا فرماویں کہ باقی کام کی تکمیل بھی اللہ تعالی اپنی مرضی کے مطابق آسان فرمادیں اور اس کے لئے جو صلاحیت درکار ہے، بندہ کو وہ عطا فرمادیں اور حضرت والا دامت برکاتہم کی صحت، عمر اور علم وفضل میں خوب ترقی پیدا فرماویں۔

---

(۱) شذرات الذهب، الأعلام للزركلي، الفوائد البهية، شرح بيري، "تبصرے" للشيخ محمد تقي العثماني.

اس کتاب کی شرح و توضیح میں یہ التزامات پیش نظر رہے:

﴿۱﴾ عبارت کا سلیس اردو ترجمہ کیا گیا ہے۔

﴿۲﴾ عبارت پر اعراب لگائے گئے ہیں۔

﴿۳﴾ کتاب میں مذکور حوالجات کی تخریج اور محولہ کتب سے مراجعت کا اہتمام کیا گیا ہے۔

﴿۴﴾ کتاب میں مذکور اسماو کتب کے تراجم اور ان کا مختصر تعارف بھی کرایا گیا ہے۔

﴿۵﴾ کتاب میں مذکور مسئلہ کی دیگر معتبر کتب سے مراجعت کر کے تنقیح وتوضیح پیش کی گئی ہے۔

﴿۶﴾ یہ کتاب چوں کہ افتا کے طلبہ کے لئے ہے؛ اس لئے اس کا اہتمام کیا گیا ہے کہ کتاب میں مذکور مسئلہ کے ضروری متعلقات اور فقہی عناوین وابواب کا مختصر تعارف اور اس کے ضروری مسائل کی توضیح کردی جائے، تا کہ طلبہ کو فقہ میں بصیرت حاصل ہو اور تفقہ کا مزاج وملکہ پیدا ہو۔

کتاب کی شرح و توضیح میں درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا:

اس کتاب کی شرح وتوضیح اور حل مضامین کے لیے فقہ کی معروف کتب کے علاوہ کتاب کے ماخذ ومراجع میں سے جو دستیاب ہو سکے، ان سے استفادہ کیا گیا اور "الأشباہ و النظائر" کے درج ذیل حواشی وشروح بھی پیش نظر رہیں:

﴿ ۱ ﴾ **عمدة ذوي البصائر لحل مبهمات الأشباه والنظائر، للعلامة إبراهيم بن حسين بن أحمد بن بيري (١٠٩٩هـ).**

﴿۲﴾ **تنوير البصائر على الأشباه والنظائر، لعبد القادر بن بركات بن إبراهيم شرف الدين الغزي (١٠٠٥هـ).**

﴿۳﴾ **التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر، للعلامة هبة الله بن محمد بن يحيى، تاج الدين البعلي الدمشقي (١١٥١هـ ـــ ١٢٢٤هـ).**

﴿۴﴾ **حاشية الأشباه والنظائر، للشيخ عبد الباقي بن سعيد بن شعبان.**

﴿۵﴾ **شرح الأشباه والنظائر، للشيخ محمد علي الرافعي الطرابلسي الشامي، المعروف بالولي.**

یہ پانچوں شروح وحواشی مخطوطات ہیں اس میں سے کوئی بھی مطبوع نہیں ہے؛ اس لیے حوالہ میں ان کا صفحہ و جلد نمبر درج نہیں کیا جاسکا۔

اس کے علاوہ حضرت مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ (۱۴۱۷ھ) کی درسی تقریر سے بھی استفادہ کیا گیا، جو نہایت مختصر ہے، یہ تقریر مفتی اکرام الحق صاحب زید مجدہ، امام جامع مسجد واستاذ حدیث "جامعة العلم والهدی"، بلیک برن، انگلینڈ، کی ضبط کردہ ہے۔

تشکر و امتنان

مذکورہ مقدمہ کی خامہ فرسائی اور پیش نظر وقیع کتاب کی ترتیب وتہذیب اور تحقیق ومراجعت کی یہ حقیر کاوش بندہ کے اوپر اللہ تعالی کا بلا استحقاق فضل وکرم اور حضرت الاستاذ مفتی محمد طاہر صاحب زید مجدہم کی مشفقانہ توجہ و تربیت کا ثمرہ ہے، ورنہ کہاں میں طفل مکتب اور علم وعمل سے عاری انسان اور کہاں فقیہ النفس علامہ ابن نجیم کی شہرۂ آفاق، فقہ وفتاوی کی بنیاد اور افتاء کے نصاب کا اہم جزو کتاب "الأشباہ والنظائر" کی شرح وتوضیح کے عظیم کام میں شرکت کی سعادت!۔

بندہ اس ادنی خدمت کو اپنی علمی زندگی کے لیے فالِ نیک خیال کرتا ہے اور اس کو مادرِ علمی مظاہر علوم سہارنپور، اساتذۂ کرام، والدین محترمین اور نانا جان، امام "النحو والمنطق" حضرت الحاج علامہ یامین صاحب رحمہ اللہ، استاذ وناظم تعلیمات مظاہر علوم سہارنپور" کی جانب منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہے۔

اللہ تعالی اس کو قبول فرمائے اور میرے علم وعمل میں ترقی کا ذریعہ فرمائے۔

تمت بعون الله وتوفيقه، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات۔

بِسمِ اللّٰهِ الرَّحمٰنِ الرَّحِيمِ

اَلحَمدُ لِلّٰهِ رَبِّ العَالَمِينَ، وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصحَابِهِ أَجمَعِينَ. قَالَ: بِسمِ اللّٰهِ الرَّحمٰنِ الرَّحِيمِ، اَلحَمدُ لِلّٰهِ عَلٰى مَا أَنعَمَ.

ترجمہ: تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، اس کے انعام کی بنا پر۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ نے حدیث پر عمل کرتے ہوئے اور سلف صالحین کی اتباع کرتے ہوئے، اپنی کتاب کو اللہ تعالی کی حمد سے شروع فرمایا، پھر حمد کے لئے جملہ اسمیہ استعمال کیا؛ کیوں کہ جملہ اسمیہ دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے، پس اللہ کے لئے حمد کو بطریق دوام ثابت کرنے کے مقصد سے جملہ اسمیہ استعمال کیا گیا۔

"عَلٰى مَا أَنعَمَ": اس میں "مَا" مصدریہ ہے، ما مصدریہ اپنے بعد والے فعل کو مصدر کے معنی میں کر دیتا ہے؛ اس لئے یہاں ترجمہ یوں کیا گیا: "تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، اس کے انعام کی بنا پر"۔

اس جملۂ حمد پر یہ اشکال ہے کہ اس کا مضمون بیشک صحیح ہے؛ لیکن اس کی خبر دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے؛ کیوں کہ اس بات کو ہر شخص جانتا ہے کہ تمام تعریفیں اللہ کے لئے اس کے انعامات کی بنا پر ثابت ہیں، پھر اخبار کا فائدہ کیا ہوا؟

جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ اس کا مضمون سب کو معلوم ہے؛ لیکن مضمون کے معلوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ جملہ حمد کا فائدہ نہ دے؛ بلکہ اس کے باوجود یہ جملہ مفید حمد ہے، چنانچہ بندہ اللہ تعالی کے بارے میں کہتا ہے: "اَللّٰهُمَّ أَنتَ رَبِّي"، "أَنتَ خَالِقِي"، "إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ البَصِيرُ" وغیرہ وہ جملے جو نصوص میں آئے ہیں، ان جملوں کا مضمون یقیناً معلوم ہے، اس کے باوجود ان سے حمد کا فائدہ ہوتا ہے اور ان پر ثواب کا ترتب ہوتا ہے۔

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَسَلَّمَ.

ترجمہ: اور اللہ تعالی شانہ رحمت وسلامتی نازل فرمائے ہمارے سردار محمد ﷺ پر۔

تشریح: اللہ کی حمد کے بعد مصنف علیہ الرحمہ نے بارگاہ رسالت میں صلاۃ وسلام پیش کیا ہے۔

﴿لفظ "سید" کا اطلاق کس پر کیا جاسکتا ہے اور کس پر نہیں؟﴾

اس عبارت میں حضور اکرم ﷺ کے لئے "سَیِّد" کا لفظ بولا گیا ہے، اس کا اطلاق کس پر ہوگا اور کس پر نہیں؟ اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں (١):

﴿١﴾ پہلا قول یہ ہے کہ لفظ "سَیِّد" کا اطلاق اللہ تعالی پر بھی صحیح ہے اور غیر اللہ پر بھی صحیح ہے۔

﴿٢﴾ دوسرا قول یہ ہے کہ "سَیِّد" کا اطلاق اللہ تعالی پر جائز نہیں ہے، یہ قول امام مالک رحمہ اللہ کی جانب منسوب ہے۔

﴿٣﴾ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ لفظ اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، غیر اللہ پر اس کا اطلاق جائز نہیں ہے۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم نے آنحضرت ﷺ کو خطاب کرتے ہوئے کہا: "یَا سَیِّدَنَا"، اس پر آپ علیہ السلام نے فرمایا: "إِنَّمَا السَّیِّدُ اللّٰہُ"؛ لیکن قرآن کریم میں "سیّد" کا لفظ غیر اللہ کے لئے بھی وارد ہوا ہے، ارشاد باری تعالی ہے: ﴿وَسَیِّدًا وَحَصُوْرًا﴾ (حضرت یحیی علیہ السلام مراد ہیں)، نیز حدیث میں ہے: "أَنَا سَیِّدُ وُلْدِ آدَمَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَلَا فَخْرَ"، الحدیث (٢)؛ لہذا یہ قول زیادہ مضبوط نہیں ہے۔

دوسرا قول جو امام مالک رحمہ اللہ سے منقول ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو احادیث مشہورہ امام مالک رحمہ اللہ تک پہنچی ہیں، ان میں یہ لفظ اللہ تعالی کے لئے وارد نہیں ہوا ہے۔ نیز یہ کہ "سید" کے حقیقی معنی ہیں: "قوم کا سردار" اور قوم کے سردار کی عزت اور اس کا احترام اس کے وصفِ سیادت یعنی قوم کا سردار ہونے اور قوم کا متبوع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، اگر وہ رئیس قوم نہ ہوتا، تو اکرام واحترام کا یہ معاملہ اس کے ساتھ نہ ہوتا۔ اور یہ معنی باری تعالی کے شایانِ شان نہیں؛ کیوں کہ وہ تمام کائنات سے بے نیاز ہے اور وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہی قابل صد احترام ہے۔

﴿٤﴾ اس بارے میں چوتھا قول یہ ہے کہ اللہ تعالی پر اس کا اطلاق معرفہ ہونے کی صورت میں ہوگا اور غیر اللہ پر نکرہ ہونے کی صورت میں، جیسا کہ آپ ﷺ نے اللہ تعالی کے لیے معرفہ ہی استعمال کیا: "إِنَّمَا السَّیِّدُ اللّٰہُ" اور قرآن کریم میں حضرت یحییٰ علیہ السلام کے لیے نکرہ استعمال ہوا: ﴿وَسَیِّدًا وَحَصُوْرًا﴾ (٣)۔

---

(١) المقتفی لابن المنیر بحوالہ: شرح حموي ص: ١١۔
(٢) سنن الترمذي/ المناقب ٢/ ٢٠٢، ومسلم/ الفضائل/ فضل نسب النبي صلی اللہ علیہ وسلم ٢/ ٢٤٥ مختصرًا.
(٣) التحقیق الباھر شرح الأشباہ والنظائر، لھبة اللہ الآفندي، بزیادةٍ.

ان اقوال میں پہلا قول راجح ہے؛ کیوں کہ نصوص میں اس کا اطلاق اللہ تعالی کے لئے بھی وارد ہوا ہے اور غیر اللہ کے لئے بھی، جیسا کہ ابھی گزرا۔

جب یہ لفظ اللہ تعالی کے لئے بولا جائے، تو اس کے معنی ہوں گے: **العَظِيمُ، المُحتَاجُ إِلَيهِ**۔ اور جب غیر اللہ کے لئے بولا جائے، تو معنی ہوں گے: **الشَّرِيفُ، الفَاضِلُ، الرَّئِيسُ**۔

﴿ آنحضرت ﷺ کا نام "محمد" اور "احمد" ﴾

"**مُحَمَّدٌ**": ہمارے نبی ﷺ کا علم شخصی ہے، جو صفت سے منقول ہو کر آیا ہے، یہ نام آپ ﷺ کے اسمائے شریفہ میں سب سے مشہور نام ہے، اس کے علاوہ بھی آپ ﷺ کے بہت سے اسمائے گرامی ہیں، جن کی تعداد بعض علما نے تین سو اور بعض نے ننانوے بیان کی ہے (١)۔

اور امام سیوطی رحمہ اللہ کا اس موضوع پر مستقل ایک رسالہ ہے، جس کا نام "**البهجة السوية في الأسماء النبوية**" ہے، اس میں انھوں نے آپ علیہ السلام کے پانچ سو سے زائد اسمائے صفاتی بیان فرمائے ہیں (٢)۔

علامہ ابن العربی مالکی رحمہ اللہ نے شرح ترمذی میں بعض علما سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ کے ایک ہزار نام ہیں۔

آپ ﷺ کی ولادت کے ساتویں روز آپ کے دادا عبد المطلب نے بطور تفاؤل کے آپ کا نام محمد رکھا، عبد المطلب سے معلوم کیا گیا کہ آپ نے اپنے بیٹے (پوتے) کا نام محمد کیوں رکھا؛ حالاں کہ آپ کے اجداد میں کسی کا نام محمد نہیں تھا اور آپ کی قوم میں محمد نام رکھنے کا رواج بھی نہیں ہے؟ تو انھوں نے کہا: "**رَجَوتُ أَن يُحمَدَ فِي السَّمَاءِ وَالأَرضِ**"، مجھے امید ہے کہ آسمان و زمین میں ان کی تعریف کی جائے گی (٣)، چنانچہ ان کی یہ پیش گوئی حرف بہ حرف صادق ہوئی۔

بعض علما نے کہا ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے پہلے کسی کا نام محمد نہیں رکھا گیا، سوائے پندرہ لوگوں کے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں ان پندرہ میں سے کچھ کا تذکرہ کیا ہے (٤)۔

---

(١) حموي شرح الأشباه والنظائر ص: ١٢.

(٢) مرقاة شرح مشكاة ١١/ ٧٠.

(٣) فتح الباري/ مبعث النبي صلى الله عليه وسلم ٧/ ١٢٩.

(٤) فتح الباري/ ما جاء في أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم ٦/ ٤٣٤. اور بعض نے کہا ہے کہ صرف چھ افراد کا نام آپ ﷺ سے پہلے محمد رکھا گیا۔ البداية والنهاية/ ذكر نسبه الشريف ٢/ ٢٠٧.

آنحضرت ﷺ کا دوسرا مشہور نام "احمد" ہے، یہ نام آپ ﷺ سے پہلے کسی کا نہیں رکھا گیا (۱)۔

وَبَعدُ! فَإِنَّ الفِقهَ أَشرَفُ العُلُومِ قَدرًا، وَأَعظَمُهَا أَجرًا، وَأَتَمُّهَا عَائِدَةً، وَأَعَمُّهَا فَائِدَةً، وَأَعلاهَا مَرتَبَةً، وَأَسنَاهَا مَنقَبَةً.

ترجمہ: حمد وصلاۃ کے بعد! پس بیشک فقہ علوم میں سب سے افضل ہے مرتبہ کے اعتبار سے، اور ان میں سب سے عظیم ہے ثواب کے اعتبار سے، اور ان میں سب سے زیادہ تام ہے منفعت کے اعتبار سے، اور ان میں سب سے زیادہ عام ہے فائدے کے لحاظ سے، اور ان میں سب سے بلند ہے مرتبہ کے اعتبار سے، اور ان میں سب سے زیادہ روشن ہے طریق کے اعتبار سے۔

تشریح: حمد وصلاۃ سے فارغ ہونے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ علم فقہ کی فضیلت، اس کا مرتبہ اور اس کے فوائد بیان کر رہے ہیں۔

﴿علم فقہ کی فضیلت اور اس کا مرتبہ﴾

یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے علم فقہ کو "افضل العلوم" کہا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم فقہ؛ حدیث، تفسیر اور علم کلام سے بھی افضل ہے؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے، یہ علوم؛ علم فقہ سے افضل ہیں؛ کیوں کہ علم کی فضیلت اس کے موضوع کے اعتبار سے ہوتی ہے اور ان علوم کا موضوع؛ علم فقہ کے موضوع سے افضل ہے، كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ۔

اس سوال کے کئی جواب دیئے گئے ہیں:

﴿۱﴾ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ عبارت "من" کی تقدیر کے ساتھ ہے، اصل عبارت ہے: "إِنَّ الفِقهَ مِنْ أَشرَفِ العُلُومِ قَدرًا"، یعنی فقہ منجملہ ان علوم کے ہے؛ جو افضل ہیں، خاص فقہ کو سب سے افضل علم نہیں کہا گیا ہے۔

﴿۲﴾ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں "فقہ" کے وہ معنی مراد ہیں جو حضرات متقدمین کے یہاں تھے، یعنی "مَعرِفَةُ النَّفسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيهَا"، اس مفہوم میں حدیث، تفسیر اور کلام سب داخل ہیں اور اس لحاظ سے اس کو افضل العلوم کہنا بجا ہے۔

---

(۱) البداية والنهاية/ ذكر نسبه الشريف ٢/ ٢٠٧.

﴿۳﴾ تیسرا جواب یہ ہے کہ "العُلُومُ" پر الف لام استغراق کا نہیں ہے؛ بلکہ جنس کا ہے اور جنس پر حکم لگانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے افراد میں سے ہر ہر فرد پر حکم لگایا گیا ہو، پس ہر ہر علم کے اعتبار سے علم فقہ کو اشرف العلوم نہیں کہا گیا ہے، **فلا یرد علیه الإشکال۔**

﴿۴﴾ چوتھا جواب یہ ہے کہ علم فقہ؛ تفسیر وحدیث کا ثمرہ ونتیجہ ہے، وہ ان علوم سے علیحدہ کوئی نئی چیز نہیں ہے، نیز عقائد وعلم کلام پر "فقہ" کا اطلاق ہوتا ہے، چنانچہ ان کو "فقہ اکبر" کہا جاتا ہے؛ لہذا علم فقہ کی فضیلت ان علوم ہی کی فضیلت ہے۔

"**أَتَمُّهَا عَائِدَةً**": "**عَائِدَة**" کے معنی ہیں: صلہ، کارِ خیر، مہربانی، نفع، یہاں ان میں سے آخری معنی مراد ہیں؛ لہذا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس علم کا نفع کامل ومکمل ہے۔

"**أَعَمُّهَا فَائِدَةً**": "فائدہ" کے معنی ہیں: نتیجہ اور ثمرہ؛ لہذا اس کا مطلب ہے کہ اس کا نفع واثر تمام لوگوں کو پہنچتا ہے، کوئی اس کے فائدے سے محروم نہیں۔

أَعْلَاهَا مَرْتَبَةً: اس کا مفہوم ہے کہ وہ یعنی فقہ آخرت میں بڑے مرتبہ والا ہے اور اس سے قبل جو "**أشرف العلوم قدرًا**" ذکر کیا گیا تھا، اس میں علم فقہ کے دنیوی مرتبہ کا بیان ہے۔

"**أَسْنَاهَا مَنْقَبَةً**": اس میں "**أَسْنَا**"؛ "**سَنَا**" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: بجلی کی روشنی اور مرادی معنی ہیں: "**أَظْهَرُ**" اور "**هَا**" ضمیر کا مرجع علوم ہے، "**مَنْقَبَةً**" بمعنی طریق ہے، پس "**أَسْنَاهَا مَنْقَبَةً**" کے معنی ہوئے: "**أَظْهَرُ العُلُومِ طَرِيقًا**" کہ علم فقہ؛ علوم میں سب سے زیادہ ظاہر ہے طریق کے اعتبار سے؛ کیوں کہ اس کا طریق کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہے اور ان چاروں کا دلائل شرعیہ ہونا نہایت ظاہر اور واضح ہے۔

يَمْلأُ العُيُونَ نُورًا، وَالقُلُوبَ سُرُورًا، وَالصُّدُورَ انْشِرَاحًا، وَيُفِيدُ الأُمُورَ اتِّسَاعًا وَانْفِتَاحًا.

ترجمه: (علم فقہ) بھر دیتا ہے آنکھوں کو نور سے اور قلوب کو سرور سے اور سینوں کو طمانینت سے اور فائدہ پہنچاتا ہے حوادثات (نئے مسائل) میں وسعت کا اور (حکم کے) کھلنے کا۔

تشریح: اس عبارت میں علم فقہ کے فوائد کو بیان فرمایا ہے، یعنی علم فقہ گویا آنکھوں کا نور ہے اور شریعت کی راہ پر چلنے والوں کو اس سے روشنی ملتی ہے۔

﴿فوائد علم فقہ﴾

يَمْلأُ العُيُوْنَ نُوْرًا: اس جملہ میں استعارہ بالکنایہ ہے، استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شی کو دوسری شی کے ساتھ تشبیہ دی جائے؛ لیکن کلام میں مشبہ کو ذکر کیا جائے، مشبہ بہ کو ذکر نہ کیا جائے؛ البتہ مشبہ بہ کے خواص ولوازمات میں سے کسی لازم کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے (۱)۔

یہاں علم فقہ کو تشبیہ دی ہے سورج کے ساتھ، جو انسان کو راہ دکھا سکے؛ مگر مشبہ (فقہ) کو ذکر کیا گیا، ("یَمْلأُ" میں "هُوَ" ضمیر ہے، جو علم فقہ کی طرف لوٹ رہی ہے) اور مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا گیا؛ البتہ مشبہ بہ (سورج) کے لوازمات میں سے ایک لازم یعنی نور کو مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے اور وجہ شبہ ہے افادیت و ہدایت کا عام وتام ہونا؛ لہٰذا اس جملہ کا مطلب ہوگا کہ جس طرح سورج سے ہر شخص مستفید ہوتا ہے اور اس کی روشنی سے ہر چیز واضح ہے، اسی طرح علم فقہ کی روشنی سے ہر شخص مستفید ہوتا ہے اور اس میں ہر چھوٹی بڑی چیز کا حکم واضح کیا گیا ہے۔

"وَالقُلُوْبَ سُرُوْرًا": علم فقہ سے قلوب کو سرور حاصل ہوتا ہے، افتا کی تمرین کرنے والوں کو اور فتوی نویسی کا کام انجام دینے والوں کو اس مسرت قلبی کا خوب اندازہ ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک مسئلہ دسیوں کتابوں میں تلاش کیا جاتا ہے؛ مگر وہ نہیں مل پاتا، پھر اچانک کسی جگہ مل جاتا ہے، تو اس قدر خوشی ہوتی ہے، گویا دونوں جہان کی دولت ہاتھ آ گئی۔

"وَالصُّدُوْرَ انْشِرَاحًا": علم فقہ سے اطمینان وسکون اور شرح صدر حاصل ہوتا ہے، جن لوگوں کو فقہ اور فقہا پر اعتماد ہوتا ہے، وہ اپنی زندگی کے ہر شعبہ میں فقہ سے رہنمائی حاصل کر کے طمانینت وسکون کی زندگی گزارتے ہیں، اس کے برخلاف جن لوگوں کو علم فقہ پر اور ائمہ مجتہدین پر اعتماد نہیں ہوتا؛ وہ ضیق اور تنگ دلی کا شکار رہتے ہیں؛ کیوں کہ ظاہر ہے کہ تمام مسائل منصوص نہیں ہیں، اس لیے اس قسم کے مسائل کے بارے میں ایسے لوگ اجتہاد کی راہ پر چل کر اپنے لئے لائحہ عمل طے کرتے ہیں، پھر بسا اوقات ان کو تنبہ ہوتا ہے کہ جو راستہ ہم نے اختیار کیا؛ وہ صحیح بھی ہے یا نہیں؟ اس طرح وہ تذبذب میں پڑ کر الجھن میں مبتلا رہتے ہیں اور مقلد شخص فقہ وفقہا پر اعتماد رکھنے کی بنا پر اس قسم کے تذبذب وضیق قلبی سے محفوظ رہتا ہے۔

"وَيُفِيْدُ الأُمُوْرَ اتِّسَاعًا": "أُمُوْرٌ"؛ "أَمْرٌ" کی جمع ہے، بمعنی حادثہ اور حادثہ سے مراد ہے: جدید پیش آمدہ مسئلہ۔ اور مطلب یہ ہے کہ علم فقہ کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ فقہ اور قواعد فقہ کے ذریعہ نئے پیش آمدہ واقعات

---

(۱) مختصر المعاني ص: ٤٠٥.

ومسائل کا حکم واضح ہوجاتا ہے اور حکم کے معلوم ہونے کے لحاظ سے؛ خواہ وہ بصورت اثبات ہو، یا نفی؛ اس معاملہ میں وسعت ہوجاتی ہے۔

هَـذَا؛ لأَنَّ مَـا بِالخَاصِّ وَالعَامِّ مِنْ الاسْتِقْرَارِ عَلٰى سَنَنِ النِّظَامِ، وَالاسْتِمْرَارِ عَلٰى وَتِيرَةِ الاجْتِمَاعِ وَالالْتِيَامِ، إِنَّمَا هُوَ بِمَعْرِفَةِ الحَلالِ مِنَ الحَرَامِ، وَالتَّمْيِيزِ بَيْنَ الجَائِزِ وَالفَاسِدِ، مِنْ وُجُوهِ الأَحْكَامِ.

ترجمہ: یہ (علم فقہ کے فوائد) اس لئے ہیں کہ بیشک خواص وعوام کا منظّم طریقہ پر جو استقرار ہے اور اجتماعی اور موافقتی طرز پر جو استمرار ہے، وہ محض حلال وحرام کو پہچاننے اور وجوہ احکام میں جائز اور فاسد کے درمیان امتیاز کرنے کی بنا پر ہے۔

تشریح: یہاں کلمہ "هٰذَا" کا استعمال مابعد کو ماقبل سے مربوط کرنے کے لئے کیا گیا ہے اور اس کا مشار الیہ علم فقہ کے وہ اوصاف اور فوائد ہیں، جو ماقبل میں مذکور ہوئے، پس اس کلمہ کا مقصود معلول کو علت سے مربوط کرنا ہے۔

"العَامّ": اسم جمع ہے "عَامَّةٌ" کا، بمعنی جماعت عامہ۔ "الخَاصّ": اسم جمع ہے "خَاصَّةٌ" کا، بمعنی جماعت خاصہ، مراد عوام وخواص ہیں۔ "مِنَ الاسْتِقْرَارِ": "مَا" کا بیان ہے۔ "سَنَنٌ": بمعنی طریقہ۔ "نِظَامٌ": بمعنی منظّم، مصدر ہے۔ "وَتِيرَةٌ": طور وطریق کے معنی میں ہے۔ اور "الْتِيَام": موافقت کے معنی میں ہے۔ "فِيْ وُجُوهِ الأَحْكَامِ": میں "وُجُوهٌ" بمعنی طرق ہے، یعنی احکام کے راستے۔

﴿فقہ کا لحاظ انسانوں کا فطری تقاضا ہے﴾

حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ ماقبل میں مصنف علیہ الرحمہ نے علم فقہ کے فوائد اور فضائل ذکر کئے، اس عبارت میں ان فضائل اور فوائد کی علت اور لم بیان کی ہے کہ دنیا میں عوام وخواص جو اتحاد واتفاق کے ساتھ جی رہے ہیں اور ایک منظّم ومنصوبہ بند زندگی گزار رہے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فی الجملہ ایک دوسرے کے حق شناس ہیں، حلال وحرام کو پہچانتے ہیں، جائز وناجائز کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہیں، اگر ان میں یہ تمیز نہ رہے، مثلاً بھوک لگنے کی صورت میں جس کے مال سے چاہیں بھوک مٹائیں، جنسی خواہش جس عورت سے چاہیں پوری کرنے لگیں، جس مکان میں چاہیں سکونت اختیار کرنے لگیں، غرض اپنی اور پرائی چیز کا فرق ختم ہوجائے، تو پھر دنیا کا نظام درہم برہم

ہوجائے گا اور انسان وحیوان میں کوئی فرق نہیں رہے گا؛ چوں کہ علم فقہ کا موضوع بھی یہی ہے؛ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ فقہ اور فقہی احکام کی رعایت ایک فطری چیز ہے، چنانچہ فقہی احکام سے ناواقف لوگ؛ بلکہ غیر مسلم بھی فی الجملہ حق وناحق کو سمجھتے ہیں اور چوں کہ لوگوں کے اس فطری تقاضے کی تکمیل علم فقہ سے ہوتی ہے، بایں معنی کہ اس میں مکمل شرح وبسط کے ساتھ حلال وحرام، جائز وناجائز کے احکام مذکور ہیں؛ اس لئے علم فقہ لوگوں کے لئے آنکھوں کا نور، دل کا سرور، شرح صدور اور اتساع امور کا سبب ہے۔

بُحُورُہُ زَاخِرَۃٌ، وَرِیَاضُہُ نَاضِرَۃٌ، وَنُجُومُہُ زَاہِرَۃٌ، وَأُصُولُہُ ثَابِتَۃٌ، وَفُرُوعُہُ نَابِتَۃٌ، لا یَفْنَی بِکَثْرَۃِ الإِنْفَاقِ کَنْزُہُ، وَلا یَبْلَی عَلٰی طُولِ الزَّمَانِ عِزُّہُ. بَیْتٌ

وَإِنِّي لا أَسْتَطِیْعُ کُنْہَ صِفَاتِہِ ☆☆☆ وَلَوْ أَنَّ أَعْضَائِي جَمِیْعًا تَکَلَّمُ

وَأَہْلُہُ قِوَامُ الدِّیْنِ وَقُوَّامُہُ، وَبِہِمْ ائْتِلافُہُ وَانْتِظَامُہُ، وَإِلَیْہِمُ الْمَفْزَعُ فِي الآخِرَۃِ وَالدُّنْیَا، وَالْمَرْجَعُ فِي التَّدْرِیْسِ وَالْفَتْوٰی.

ترجمہ: اس (فقہ) کے سمندر بھرے ہوئے ہیں اور اس (فقہ) کے باغات سرسبز وشاداب ہیں اور اس (فقہ) کے ستارے روشن ہیں اور اس (فقہ) کے اصول مضبوط ہیں اور اس (فقہ) کی فروع بڑھنے والی ہیں، زیادہ خرچ کرنے سے اس کا خزانہ ختم نہیں ہوتا اور زمانہ کے لمبا ہونے سے اس کی عزت ختم نہیں ہوتی۔ شعر۔

وَإِنِّي لا أَسْتَطِیْعُ کُنْہَ صِفَاتِہِ ☆☆ وَلَوْ أَنَّ أَعْضَائِي جَمِیْعًا تَکَلَّمُ

اور میں اس کی صفات کی انتہا کو بیان نہیں کرسکتا ہوں، اگر چہ میرے تمام اعضا (اس کی صفات بیان کرنے کے لئے) بولنے لگیں۔

اور اس کے (فقہ کے) اہل یعنی حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ دین کے ستون اور دین کے خادم ہیں اور انھیں کے ذریعہ دین کا انتظام ہے اور انھیں کی طرف جائے پناہ ہے آخرت اور دنیا میں اور انھیں کی طرف رجوع ہونا ہے تدریس اور فتوی میں۔

تشریح: ماقبل میں دیگر علوم کے لحاظ سے علم فقہ کی فضیلت بیان کی گئی تھی، یہاں سے اس کے ذاتی اوصاف کو بیان کیا گیا ہے۔

﴿علم فقہ کی خصوصیات﴾

"بُحُورُهُ زَاخِرَةٌ": "بُحُورٌ"؛ "بَحرٌ" کی جمع ہے، بمعنی سمندر، یہاں "مسائل" کے معنی میں ہے۔ "زَاخِرَةٌ" اسم فاعل ہے "زَخَرَ" سے، بمعنی بھرا ہوا۔ اس جملہ میں علم فقہ کو تشبیہ دی گئی ہے، بھرے ہوئے سمندر کے ساتھ اور وجہ شبہ کثیر المنفعت ہونا ہے۔

"رِيَاضُهُ نَاضِرَةٌ": "رِيَاضٌ" بمعنی باغ، "نَاضِرَةٌ" بمعنی سرسبز و شاداب، اس میں علم فقہ کو ایسے باغ کے ساتھ تشبیہ دی ہے، جو ہرا بھرا ہو، اس میں بھی وجہ شبہ کثیر المنفعت ہونا ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح بھرے ہوئے سمندر اور ہرے بھرے باغ کا نفع کثیر ہوتا ہے اور اللہ کی بے شمار مخلوق ان سے نفع حاصل کرتی ہے، اسی طرح علم فقہ کی منفعت کثیر ہے، بے شمار خلق خدا کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے۔

"نُجُومُهُ زَاهِرَةٌ": اس میں علم فقہ کو روشن ستاروں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، وجہ شبہ ذریعۂ ہدایت ہونا ہے، ستاروں کے ذریعہ راہ گیروں کو رہنمائی ملتی ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں بھی بیان کیا گیا ہے: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ البَرِّ وَالبَحرِ (١)﴾ الآية، اسی طرح علم فقہ سے لوگوں کو احکام شرعیہ کی ہدایت ملتی ہے۔

"أُصُولُهُ ثَابِتَةٌ، وَفُرُوعُهُ نَابِتَةٌ": "أُصُولُ"؛ "أَصلٌ" کی جمع ہے، بمعنی دلیل اور "ثَابِتَةٌ"؛ "رَاسِخَةٌ" کے معنی میں ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کے دلائل یعنی قرآن و سنت راسخ اور مضبوط ہیں۔ "فُرُوعٌ"؛ "فَرعٌ" کی جمع ہے، فرع کہتے ہیں اس کو، جو غیر پر قائم ہو، یہاں اس سے مراد ہیں وہ اعمال صالحہ جو شرعی احکام پر مبنی اور ان کے مطابق ہوں۔ "نَابِتَةٌ"؛ "نَبتٌ" سے ماخوذ ہے، بمعنی "ظَهَرَ"، مطلب یہ ہے کہ علم فقہ پر مبنی اعمال ظاہر و بالا یعنی مقبول ہیں، ان جملوں میں اس آیت کی طرف تلمیح ہے: ﴿ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (٢)﴾۔

"لا يَفْنَى بِكَثْرَةِ الإنْفَاقِ كَنْزُهُ": "كَنزٌ" کہا جاتا ہے دفن کئے ہوئے خزانے کو، اس جملہ میں علم فقہ کو دفن کئے ہوئے خزانے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، وجہ شبہ وہی نفع رسانی ہے؛ لیکن خزانۂ دنیوی اور علم فقہ کے فرق کو واضح کر دیا گیا ہے، وہ یہ کہ دنیوی خزانہ خواہ کتنا ہی زیادہ ہو، اس میں سے خرچ ہوتا رہے گا، تو ایک وقت

---

(١) سورة الأنعام:٩٨.

(٢) سورة إبراهيم:٢٤.

ایسا آئے گا کہ وہ ختم ہو جائے گا، برخلاف علم فقہ کے کہ وہ خرچ کرنے سے کم نہیں ہوتا؛ بلکہ اس کو تقریر، تحریر، تدریس، افتا وغیرہ کے ذریعہ جس قدر بیان کیا جائے گا، اس میں اتنا ہی اضافہ ہوگا۔

"وَلا يَبْلَى عَلٰى طُوْلِ الزَّمَانِ عِزُّهُ": "بَلِيَ، يَبْلَى" باب سمع سے ہے، اس کے معنی ہیں بوسیدہ ہونا، "عَلٰى" بمعنی "مِنْ" ہے، مطلب یہ ہے کہ دنیوی علوم کا حال یہ ہے کہ جب کوئی علم شروع ہوتا ہے، تو ابتدا میں اس کا بہت چرچا ہوتا ہے، اس کی طرف لوگوں کی توجہ زیادہ ہوتی ہے؛ مگر کچھ عرصہ کے بعد اس کا چرچا کم ہو جاتا ہے، اس کو پرانا سمجھا جانے لگتا ہے، اس میں لوگوں کی رغبت کم ہو جاتی ہے، نئے علوم اس کی جگہ لے لیتے ہیں؛ لیکن فقہ وشریعت کی ابتدا کو ایک لمبا زمانہ ہو چکا ہے، اس کے باوجود اس کی عزت میں کمی نہیں آئی، اس کا چرچا کم نہیں ہوا، اس کی جانب رغبت اور لوگوں کا اس سے اشتغال بجائے کم ہونے کے ہر زمانہ میں ماضی کی بہ نسبت افزوں ہوتا رہا ہے اور ہر زمانہ میں اس کی ضرورت مسلم رہی ہے۔

وَإِنِّي لا أَسْتَطِيْعُ كُنْهَ صِفَاتِهِ: اس شعر کے قائل کا علم نہیں ہے، نیز یہ وزن کے مطابق بھی نہیں ہے، البتہ اگر "أَسْتَطِيْعُ" کی تا کو حذف کر دیا جائے، جیسا کہ ﴿فَمَا اسْطَاعُوْا﴾ میں حذف ہے، تو پھر یہ وزن کے مطابق ہو جائے گا(١)۔

شعر کا مطلب ہے کہ ماقبل میں علم فقہ کے جو فضائل واوصاف مذکور ہوئے، وہ "مشتے نمونہ از خروارے" کے طور پر ہیں، (یعنی تھوڑے ہیں)؛ کیوں کہ اس کے تمام فضائل واوصاف کو بیان کرنا استطاعت سے باہر ہے، بالفرض اگر تمام اعضاء بولنے لگیں گے، تو وہ تب بھی سب بیان نہیں ہو سکتے، چہ جائے کہ محض ایک گویا زبان ان کو بیان کرے۔

﴿حاملینِ فقہ کی فضیلت ووقعت﴾

وَأَهْلُهُ قِوَامُ الدِّيْنِ وَقُوَّامُهُ، إلخ: "اہل فقہ" سے مراد اس کے حامل وعالم ہیں، "قِوَامُ" قاف کے کسرہ اور واو مخفف کے ساتھ ہے، بمعنی ستون۔ اور "قُوَّامُ": قاف کے ضمہ اور واو مشدد کے ساتھ؛ "قَيِّمٌ" کی جمع ہے، بمعنی منتظم، "اِيْتِلاف" بمعنی اتفاق اور موافقت، "الْمَفْزَعُ" مصدر میمی ہے، بمعنی پناہ دینا، "التَّدْرِيْس" بمعنی پڑھانا، "الْفَتْوَى" اس کے لغوی معنی ہیں: واضح کرنا، بیان کرنا۔ اور اصطلاح شرع میں فتوی کے معنی ہیں: حکم شرعی کو بغیر الزام کے بیان کرنا، اس کے مقابل "قضاء" ہے، جس میں حکم شرعی الزام کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے؛

(١) التحقيق الباهر.

اسی لیے فقہا کے یہاں مشہور ہے: "المُفتِي مُخبِرٌ وَالقَاضِي مُلزِمٌ"۔

اس سے قبل فقہ کی فضیلت ومنقبت کا بیان تھا، یہاں سے حاملین فقہ کی فضیلت مذکور ہے، خلاصہ یہ ہے کہ دین کے نگراں و پاسبان اہل فقہ ہی ہیں، دین کی عمارت انہی کے دم خم سے قائم ہے، وہی شرعی احکامات کا استنباط کرتے ہیں اوران کے مراتب قائم کرتے ہیں اور تقریراً وتحریراً ان کی اشاعت کرتے ہیں، کتابوں کی تدریس اور فتاوی نویسی میں وہی مرجع اور مشکل کشا ہیں، نیز جیسے وہ شرعی احکام کی وضاحت کرکے دنیا کی مشکلات آسان کرتے ہیں، اسی طرح آخرت کی مشکل گھڑیوں میں بھی وہی کام آئیں گے، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ عالم و عابد خدا کے حضور پیش ہوں گے، تو عابد کو کہا جائے گا کہ جنت میں داخل ہوجاؤ اور عالم سے کہا جائے گا کہ تم ٹھہرے رہو! لوگوں کی سفارش کرو اور انہیں اپنے ساتھ جنت میں لے کر جاؤ (١)۔

خُصُوصًا أَنَّ أَصحَابَنَا؛ لَهُم خُصُوصِيَّةُ السَّبقِ فِي هَذَا الشَّأنِ، وَالنَّاسُ لَهُم أَتبَاعٌ، وَالنَّاسُ فِي الفِقهِ عِيَالٌ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ (٢)، وَلَقَد أَنصَفَ الإِمَامُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ (٣) حَيثُ قَالَ: مَن أَرَادَ أَن يَتَبَحَّرَ فِي الفِقهِ، فَليَنظُر إِلَى كُتُبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى، كَمَا نَقَلَهُ ابنُ وَهبَانَ (٤) عَن حَرمَلَةَ (٥): وَهُوَ كَالصِّدِّيقِ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنهُ، وَلَهُ أَجرُهُ وَأَجرُ مَن دَوَّنَ الفِقهَ وَأَلَّفَهُ، وَفَرَّعَ أَحكَامَهُ عَلَى أُصُولِهِ إِلَى يَومِ القِيَامَةِ.

ترجمہ: بالخصوص ہمارے اصحاب؛ کہ ان کو اس کام میں سبقت کی خصوصیت حاصل ہے اور (باقی)

---

(١) التحقيق الباهر.

(٢) هو: نعمان بن ثابت بن نعمان، وهو أشهر من أن يذكر، ولد سنة ٨٠هـ، وتوفي سنة ١٥٠هـ.

(٣) هو: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي القرشي الهاشمي، إمام مجتهد، ولد سنة ١٥٠هـ، وهو عام وفاة أبي حنيفة، وتوفي سنة ٢٠٤هـ.

(٤) هو: عبد الوهاب بن أحمد بن وهبان الحارثي، له منظومة شهيرة في الفقه، مشتملة على غرائب الفقه ونوادره، اسمها: "قيد الشرائد ونظم الفرائد"، وأيضًا شرحها في مجلدين، وسماها: "عقد القلائد في حل قيد الشرائد"، توفي سنة ٧٦٨هـ.

(٥) هو: حرملة بن يحيى بن حرملة، من أصحاب الإمام الشافعي، المتوفى سنة ٢٦٦هـ.

لوگ ان کے تابع ہیں اور لوگ فقہ میں محتاج ہیں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالی نے انصاف کی بات کہی ہے؛ چنانچہ انھوں نے فرمایا ہے: جو شخص علم فقہ میں تبحر یعنی مہارت حاصل کرنا چاہے، وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی کتابوں میں غور کرے، جیسا کہ ابن وہبان نے حرملہ سے اس بات کو نقل کیا ہے اور وہ (امام صاحب رحمہ اللہ) مثل صدیق اکبر کے ہیں اور ان کے لئے اپنا اجر تو ہے ہی اور ان کا بھی (مزید) اجر ہے، جنہوں نے فقہ کو مدون کیا اور جمع کیا اور جو قیامت کے دن تک اس کے احکام کو اس کے اصول پر متفرع کریں گے۔

تشریح: "خُصُوصًا": "خَصَّ" فعل کا مصدر ہے، مفعول مطلق ہونے کی بنا پر منصوب ہے، اس کا عامل ناصب محذوف ہے، تقدیری عبارت یہ ہے: "خَصَّ أَصحَابُنَا بِالاتِّصَافِ بِمَا ذُكِرَ خُصُوصًا"، اور "أَنَّ أَصحَابَنَا، إلخ": سے تخصیص مذکور کی علت کو بیان کیا گیا ہے؛ اسی لئے یہاں "أَنّ" ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ ہے اور اس سے پہلے لام تعلیلیہ مقدر ہے، مکمل عبارت یہ ہے: إِنَّمَا خَصَّصتُ أَصحَابَنَا بِالاتِّصَافِ بِمَا ذُكِرَ، لأَنَّ أَصحَابَنَا لَهُم خُصُوصِيَّةُ السَّبقِ فِي هَذَا الشَّأنِ۔

﴿علم فقہ میں فقہائے احناف کی سبقت و مہارت﴾

ما قبل میں عام فقہا کے فضائل اور اہمیت کا بیان تھا، اب خاص طور پر فقہائے احناف کی فضیلت، ان کی عظمت اور فقہ و فتاوی کے میدان میں ان کی نمایاں خدمت کا بیان ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ فقہ کی تدوین میں فقہائے احناف کو اولیت کا شرف حاصل ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ مسائل و احکام کی بنیاد کتاب و سنت ہے؛ لیکن کتاب و سنت میں ایک خاص انداز میں حقائق و احکام پر روشنی ڈالی گئی ہے، ہر شخص میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ کلام اللہ اور سنت نبوی سے اپنے حالات کے مطابق ہر ہر جزئیہ کا جواب حاصل کرے اور وہ جواب صحیح بھی ہو اور دیگر نصوص کے معارضہ سے بھی محفوظ ہو؛ اس لئے اس بات کی ضرورت تھی کہ قرآن و حدیث پر گہری نظر رکھنے والے وہ حضرات جو شرائط اجتہاد و استنباط کے جامع ہوں، مسائل ضروریہ کو کتاب و سنت سے مستنبط کر کے ان کو یکجا جمع کر دیں، تاکہ امت کے عام افراد اس مجموعہ سے شرعی احکام معلوم کر کے ان پر عمل پیرا ہو سکیں۔

اس ضرورت کو سب سے پہلے سراج الامت حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے محسوس کیا اور انھوں نے اس کام کے لئے اپنے زمانہ کے علمائے کرام کی ایک ایسی جماعت تیار کی، جس میں ہر علم و فن کے ماہرین شریک تھے، اس کے ساتھ وہ زہد و اتقاء، خدا ترسی و فرض شناسی کے اوصاف سے بھی متصف تھے، یہ جماعت چالیس افراد پر مشتمل تھی، جس میں امام صاحب رحمہ اللہ کو صدر کی حیثیت حاصل تھی، جب مجلس منعقد ہوتی، تو جو مسئلہ

زیر بحث ہوتا، اس سے متعلق وہ علما کتاب وسنت سے دلائل پیش کرتے، اس مسئلہ پر مختلف پہلوؤں سے اشکال کئے جاتے، پھر کتاب وسنت کی روشنی میں ہر ایک اشکال کو حل کیا جاتا، جب ہر پہلو سے اطمینان حاصل کرلیا جاتا، تو پھر اسے جچے تلے الفاظ میں درج رجسٹر کیا جاتا، اس طرح حضرت امام صاحب رحمہ اللہ نے ان ماہرین علمائے ربانیین کے ساتھ مل کر بحث ومباحثہ، تحقیق وجستجو کے ساتھ اسلامی نظام کی دفعات مرتب کیں اور اصول و فروع کا نقشہ تیار کیا، چنانچہ ترتیب فقہ اور مسائل کے استنباط واستخراج میں آپ کو اولیت کا شرف حاصل ہوا، امام مالک رحمہ اللہ اور دیگر ائمۂ مجتہدین اس سلسلہ میں آپ کے خوشہ چیں ہیں اور بالواسطہ یا بلاواسطہ آپ کے فیض یافتہ اور علم فقہ کی تالیف وتدوین میں آپ کے متبع ہیں، ابن حجر مکی شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

إِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ دَوَّنَ عِلْمَ الفِقْهِ وَرَتَّبَهُ أَبْوَابًا وَكُتُبًا عَلٰى نَحْوِ مَا عَلَيْهِ اليَوْمَ، وَتَبِعَهُ مَالِكٌ فِيْ مُوَطَّاهُ، وَمَنْ قَبْلَهُ إِنَّمَا كَانُوْا يَعْتَمِدُوْنَ عَلٰى حِفْظِهِمْ(١).

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ پہلے شخص ہیں، جنھوں نے علم فقہ کو مدوّن کیا اور اُسے اس طرح باب وفصل وار مرتب کیا، جس طرح آج اس کی مرتب شکل پائی جاتی ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے اپنی موطا میں آپ کی پیروی کی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے پہلے لوگوں کا اعتماد حافظہ پر ہوا کرتا تھا۔

اسی لئے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو شخص فقہ میں مہارت حاصل کرنا چاہے، وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی کتابوں میں غور وفکر کرے، اس مقولہ کو ابن وہبان نے حرملہ سے نقل کیا ہے، جو امام شافعی رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں، ان کے علاوہ امام شافعی رحمہ اللہ کے دیگر شاگردوں نے بھی ان سے یہ بات نقل کی ہے (٢)۔

"وَهُوَ كَالصِّدِّيْقِ": اس جملہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، وجہ شبہ ایسے امر کی ابتدا کرنا ہے، جس کی طرف کسی نے سبقت نہیں کی، حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد جمع قرآن کی ابتدا فرمائی اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے تدوین فقہ کی ابتدا فرمائی، بعض نے وجہ شبہ یہ بتائی کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ مردوں میں سب سے پہلے ایمان لائے اور امام صاحب نے سب سے پہلے فقہ کو مدون کیا؛ اس لئے جو لوگ قیامت تک فقہ کی تدوین، تالیف اور تفریع احکام کا کام انجام دیں گے ان کے ثواب کے بقدر حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کو ثواب ملتا رہے گا؛ کیوں کہ حدیث میں ہے: "مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهُ وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ" الحديث(٣)۔

---

(١) الخيرات الحسان ص: ٣١. (٢) رد المحتار ١/ ٤٣ (نعمانية)، شرح حموي ص: ١٩.
(٣) مشكاة المصابيح/ كتاب العلم ص: ٣٣.

وَأَنَّ الـمَشَـايِـخَ الـكِـرَامَ قَـدْ أَلَّـفُـوْا لَـنَا مَا بَيْنَ مُخْتَصَرٍ وَمُطَوَّلٍ، مِنْ مُتُوْنٍ وَشُـرُوْحٍ وَفَتَاوَى، وَاجْتَهَدُوْا فِيْ المَذْهَبِ وَالفَتْوَى، وَحَرَّرُوْا، وَنَقَّحُوْا شَكَرَ اللّٰهُ سَعْيَهُمْ، إِلَّا أَنِّي لَمْ أَرَ لَهُمْ كِتَابًا يَحْكِي كِتَابَ الشَّيْخِ تَاجِ الدِّيْنِ السُّبْكِي الشَّافِعِي (١)، مُشْتَمِلاً عَلَى فُنُوْنٍ فِيْ الفِقْهِ، وَقَدْ كُنْتُ لَمَّا وَصَلْتُ فِيْ شَرْحِ الكَنْزِ إِلَى تَبْيِيْضِ بَابِ البَيْعِ الفَاسِدِ أَلَّفْتُ كِتَابًا مُخْتَصَرًا فِيْ الضَّوَابِطِ وَالاسْتِثْنَاءَاتِ مِنْهَا، سَمَّيْتُهُ بِـ"الفَوَائِدِ الزَّيْنِيَّةِ فِيْ الفِقْهِ الحَنَفِيَّةِ"، وَصَلَ إِلَى خَمْسِ مِائَةِ ضَابِطَةٍ، فَأُلْهِمْتُ أَنْ أَضَعَ كِتَابًا عَلَى النَّمَطِ السَّابِقِ، يَكُوْنُ هٰذَا المُؤَلَّفُ النَّوْعَ الثَّانِي مِنْهَا.

ترجمہ: اور بیشک مشائخ کرام نے ہمارے لئے کتابیں لکھیں، مختصر بھی اور مطول بھی، متون بھی، شروح بھی اور فتاوی بھی اور وہ مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی الفتوی ہوئے اور انھوں نے لکھا اور لکھے ہوئے کی تنقیح کی، اللہ تعالی ان کی سعی کا اجر عطا فرمائے؛ مگر میں نے اپنے مشائخ میں سے کسی کی ایسی کتاب نہیں دیکھی جو شیخ تاج الدین سبکی شافعی رحمہ اللہ کی کتاب کے مشابہ ہو، جو فقہ کے کئی فنون پر مشتمل ہے اور جب میں شرح کنز میں "بَابُ البَيْعِ الفَاسِدِ" کی تبییض تک پہنچا، تو میں نے ایک مختصر کتاب لکھی ضوابط کے بارے میں اور ان سے مستثنی ہونے والے مسائل کے بارے میں، میں نے اس کا نام "الفَوَائِدُ الزَّيْنِيَّةِ فِيْ الفِقْهِ الحَنَفِيَّةِ" رکھا، یہ کتاب پانچ سو ضوابط تک پہنچ گئی، پھر مجھے الہام کیا گیا کہ سابق طریقے پر ایک کتاب لکھوں، تا کہ یہ تصنیف اُس پہلی کتاب کے لئے نوع ثانی کے درجہ میں ہو جائے۔

تشریح: "وَأَنَّ المَشَايِخَ، إلخ": یہ بھی "أَنَّ أَصْحَابَنَا" سے مربوط اور اس پر معطوف ہے، پوری عبارت ہے: إِنَّمَا خَصَّصْتُ أَصْحَابَنَا بِالاتِّصَافِ بِمَا ذُكِرَ، لأَنَّ المَشَايِخَ، إلخ۔

﴿ تالیف، ترتیب اور تصنیف کے معنی اور ان کا باہمی فرق ﴾

"قَدْ أَلَّفُوْا": تالیف سے ہے، یہاں پر چند الفاظ ہیں: تالیف، ترتیب اور تصنیف، ان میں آپس میں کچھ فرق ہے:

(١) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر، من كبار فقهاء الشافعية، ولد سنة ٧٢٧ هـ وتوفي سنة ٧٧١ هـ، وله كتب عديدة، منها "الأشباه والنظائر"، جمع فيه فنون الفقه، وبه أراد المصنف ههنا. (الأعلام للزركلي).

تالیف کہتے ہیں کہ چند اشیاء کواس طور پر جمع کر دینا کہ ان سب کوایک نام دیا جاسکے، خواہ اس میں تقدیم وتاخیر کی رعایت ہو، یا نہ ہو، یعنی جس کو مقدم کرنا تھا، اس کو مقدم اور جس کو مؤخر کرنا تھا، اس کو مؤخر کیا ہو، یا نہ کیا ہو۔

ترتیب کہتے ہیں کہ چند اشیاء کواس طور پر جمع کرنا کہ ان سب کوایک نام دیا جاسکے اوران میں تقدیم و تاخیر کی بھی رعایت کی گئی ہو۔

تصنیف تالیف سے کچھ مختلف ہے، وہ یہ کہ بعض کہتے ہیں: تالیف عام ہے اور تصنیف خاص، تالیف کہتے ہیں: مطلقاً چند اشیاء کو جمع کر دینا اور تصنیف کہتے ہیں: ان چند اشیاء کو یکجا کرنے کے ساتھ ساتھ ہر صنف اور قسم کو بھی علیحدہ علیحدہ کر دینا۔

اور بعض کہتے ہیں کہ یہ دونوں بالکل الگ اور ایک دوسرے کے مباین ہیں، تالیف کہتے ہیں: غیر کے کلام کو جمع کرنا اور تصنیف کہتے ہیں: ان افکار وخیالات کو جمع کرنا، جو اپنے ذہن کی ایجاد ہوں، کسی دوسرے کے کلام سے ماخوذ ومستعار نہ ہوں (١)۔

"مُتُون": یہ "مَتن" کی جمع ہے، "مَتن" کے لغوی معنی ہیں: ریڑھ کی ہڈی۔ اور اصطلاح میں "مَتن" ان کتابوں کو کہا جاتا ہے، جن کو فن میں ریڑھ کی ہڈی کا مقام حاصل ہوتا ہے، فقہ حنفی میں بہت سے متون لکھے گئے، جب تک متاخرین وجود میں نہیں آئے تھے؛ متقدمین کی کتابیں متون کہلاتی تھیں (٢)۔

﴿اجتہاد کے معنی اوراس کی چند اقسام﴾

"واجتَهَدُوا": یہ اجتہاد سے مشتق ہے، اجتہاد کے لغوی معنی ہیں مشقت اٹھانا، جد جہد کرنا۔ اصطلاحی لحاظ سے اجتہاد یہ ہے کہ احکام شرعیہ کی تحقیق کے لئے انتہائی درجہ کی سعی کرنا۔

اجتہاد کے مختلف درجات واقسام ہیں۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے "رسم المفتي" میں ان پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔

مذکورہ عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اجتہاد کے دو درجات کی طرف اشارہ کیا ہے:

﴿١﴾ مُجتَهِدٌ فِي المَذهَبِ ﴿٢﴾ مُجتَهِدٌ فِي الفَتوَى.

---

(١) رد المحتار (نعمانية) ١ / ٢٢.

(٢) "آپ فتوی کیسے دیں؟" مؤلفہ: مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری زید مجدہ ص: ١٣٩۔

مُجتَهِدٌ فِي المَذهَبِ: وہ فقہا ہیں، جو اپنے استاذ کے مقرر کردہ قواعد کی روشنی میں ادلۂ اربعہ سے احکام کے استخراج پر قادر ہوتے ہیں، جیسے: حضرات صاحبین رحمہما اللہ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دیگر شاگرد، کہ ان حضرات نے اگرچہ فروع میں اپنے استاذ کی مخالفت کی ہے؛ لیکن قواعد و اصول میں عموماً ان کی تقلید فرمائی ہے۔

مُجتَهِدٌ فِي الفَتوَى: ان کو مجتہد فی المسائل بھی کہا جاتا ہے، یہ وہ فقہا ہیں، جو ان نئے معاملات کے احکام کے استخراج پر قادر ہوتے ہیں، جن کی صاحب مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگردوں نے صراحت نہیں فرمائی ہے، یہ فقہا ان احکام کا استنباط اصحاب مذہب کے مقرر کردہ اصول ہی کی روشنی میں کرتے ہیں(۱)۔ علامہ بیری رحمہ اللہ کا رجحان یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ اسی درجہ کے فقیہ تھے(۲)۔

"وَحَرَّرُوا، وَنَقَّحُوا": "حَرَّرُوا"؛ "تَحرِيرٌ" سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں: رہا کرنا، لکھنا۔ اصطلاحی لحاظ سے تحریر اس کلام کو کہتے ہیں، جو حشو و زوائد اور غیر ضروری باتوں سے پاک ہو۔ اور "نَقَّحُوا"؛ "تَنقِيحٌ" سے مشتق ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: اصلاح کرنا، درست کرنا۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: معنی کے ساتھ الفاظ کا بھی اختصار کرنا۔

"يَحكِي": فعل مضارع ہے، بمعنی مشابہ ہونا۔ "تَبيِيض": مصنفین کی اصطلاح میں تبییض کے معنی ہیں: کسی مضمون کو کیف ما اتفق لکھنے کے بعد مرتب طور پر منضبط کر کے لکھنا۔

﴿ضابطہ اور قاعدہ کے معنی اور ان کا باہمی فرق﴾

"ضَوَابِطُ": یہ "ضَابِطَةٌ" کی جمع ہے، اس کے ہم معنی دوسرا لفظ "قَاعِدَةٌ" ہے، دونوں میں عام و خاص کا فرق ہے۔ "ضابطہ": وہ اصول ہے، جو ایک باب کی مختلف فروع کو جامع ہو۔ اور "قاعدہ": وہ بڑا اصول ہے، جو مختلف ابواب کی مختلف فروع کو جامع ہو۔

"أُلهِمتُ": الہام کے معنی آتے ہیں: اللہ تعالیٰ شانہ کی طرف سے بندہ کے قلب میں خیر کا القاء۔

"نَمَطٌ": بمعنی طریق۔

(۱) رسم المفتي ص: ۲۸.

(۲) شرح بيري.

﴿وجہِ تالیفِ کتاب﴾

مصنف علیہ الرحمہ نے اس عبارت میں "الأشباہ و النظائر" کی وجہ تالیف کو بیان فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مشایخ احناف رحمہم اللہ نے فقہ حنفی میں تصنیف و تالیف کے میدان میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں، چنانچہ انھوں نے مختصر کتابیں بھی لکھیں اور مطول کتابیں بھی لکھیں، متون بھی لکھے اور متون کی شرحیں بھی تصنیف فرمائیں اور فتاوی بھی لکھے اور مشایخ احناف مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی الفتوی کے درجہ پر بھی پہنچے ہیں، انھوں نے کتابوں کی تنقیح بھی کی؛ لیکن میں نے مشایخ احناف کے یہاں فقہ حنفی میں شیخ تاج الدین سبکی شافعی رحمہ اللہ کی کتاب کے مثل کوئی کتاب نہیں دیکھی، علامہ سبکی رحمہ اللہ کی یہ کتاب فقہ کے بہت سے فنون پر مشتمل ہے، اس کتاب کو دیکھ کر فقہ حنفی میں اس کے مثل کتاب لکھنے کا مجھے داعیہ پیدا ہوا، چنانچہ "کنز الدقائق" کی شرح "البحر الرائق" لکھتے ہوئے، جب میں "بَابُ البَیعِ الفَاسِدِ" کی تبییض پر پہنچا، تو میں نے ایک مختصر کتاب تصنیف کی، اس کتاب میں ضوابط کو اوران سے مستثنی ہونے والے مسائل کو لکھا اور اس کتاب کا نام "الفَوَائِدُ الزَّینِیَّةُ فِي الفِقْهِ الحَنَفِیَّةِ" رکھا، جس میں فقہ حنفی کے پانچ سو ضابطے جمع کیے، پھر اللہ تعالی نے دل میں یہ بات ڈالی کہ اسی طرز کے مطابق (جو "الفَوَائِدُ الزَّینِیَّةُ" میں اختیار کیا گیا تھا، "نمط سابق" سے یہی مراد ہے) مختلف فقہی فنون پر مشتمل ایک اور کتاب لکھی جائے اور یہ کتاب؛ یعنی "الفَوَائِدُ الزَّینِیَّةُ" اُس نئی مصنفہ کتاب کے لئے نوع ثانی (حصہ دوم) کے درجہ میں ہو جائے گی، بایں معنی کہ اس میں فنون سبعہ کا بیان ہوگا اور "الفَوَائِدُ الزَّینِیَّةُ" میں فوائد وضوابط مذکور ہیں؛ لہٰذا فنون سبعہ اصل ہونے کی حیثیت سے نوع اول بن جائیں گے اور فوائد وضوابط تابع ہوکر اس کی نوع ثانی کے درجہ میں ہو جائیں گے۔

الأوَّلُ: مَعرِفَةُ القَوَاعِدِ الَّتِي تُرَدُّ إلَیهَا، وَفَرَّعُوا الأحكَامَ عَلَیهَا، وَهِيَ أُصُولُ الفِقْهِ فِي الحَقِیقَةِ، وَبِهَا یَرتَقِي الفَقِیهُ إلَى دَرَجَةِ الاجتِهَادِ، وَلَو فِي الفَتوَى، وَأكثَرُ فُرُوعِهَا ظَفِرتُ بِهِ فِي كُتُبٍ غَرِیبَةٍ، أو عَثَرتُ بِهِ فِي غَیرِ مَظَنَّةٍ، إلَّا أنِّي بِحَولِ اللّٰهِ وَقُوَّتِهِ لا أنقُلُ إلَّا الصَّحِیحَ المُعتَمَدَ فِي المَذهَبِ، وَإن كَانَ مُفَرَّعًا عَلَى قَولٍ ضَعِیفٍ، أو رِوَایَةٍ ضَعِیفَةٍ نَبَّهتُ عَلَى ذٰلِکَ غَالِبًا.

ترجمہ: پہلا فن ان قواعد کی معرفت کے بیان میں ہے، جن قواعد سے احکام کا استخراج کیا جاتا ہے اور

جن پر فقہانے احکام کو متفرع کیا ہے اور در حقیقت فقہ کے اصول یہی ہیں، انہی اصولوں کے ذریعہ سے فقیہ اجتہاد کے درجہ کو پہنچتا ہے، اگر چہ وہ اجتہاد فی الفتوی ہو، ان قواعد کی اکثر فروع ایسی ہیں، جو مجھے کتب غریبہ میں ملی ہیں، یا میں ان پر غیر محل میں مطلع ہوا ہوں؛ مگر اللہ تعالی کی قوت وطاقت سے میں اسی بات کو نقل کروں گا، جو صحیح ہو اور مذہب میں معتمد ہو اور اگر وہ بات کسی قول ضعیف یا روایت ضعیفہ پر متفرع ہوئی، تو میں اکثر وبیشتر اس پر تنبیہ کر دوں گا۔

تشریح: اس عبارت کے پہلے جملہ میں مذکور دو فعل "تُرَدُّ" اور "فَرَّعُوا" تنازع فعلین کی قبیل سے ہیں، فعل اول "تُرَدُّ"، "الأحكام" کو اپنا نائب فاعل بنانا چاہتا ہے اور فعل ثانی "فَرَّعُوا"، مفعول بہ، اس میں نحاۃ بصرہ وکوفہ کے اختلاف کے مطابق فعل اول کو بھی عمل دیا جا سکتا ہے اور فعل ثانی کو بھی، جس کی تفصیل نحو کی کتابوں میں مذکور ہے۔

"تُرَدُّ إِلَيْهَا": ''ردّ الاحکام الی القواعد'' سے مراد احکام کا قواعد سے استخراج ہے اور ''تفریع الاحکام علی القواعد'' کا مطلب بھی یہی ہے۔

"فِي كُتُبٍ غَرِيبَةٍ": کتب غریبہ سے مراد وہ کتابیں ہیں، جو بعض لوگوں کے اعتبار سے غریب ونادر ہیں، بایں معنی کہ ان کی رسائی ان کتابوں تک نہیں ہو سکی، یہ مطلب نہیں کہ وہ کتابیں ضعیف اور غیر معتبر ہیں؛ بلکہ فی نفسہ وہ کتابیں صحیح ومعتبر ہیں۔

"عَثَرْتُ": فعل ماضی ہے، اس کا مصدر "عُثُورٌ" ہے، جس کے معنی ہیں: مطلع ہونا۔

"مَظِنَّةٌ": بکسر الظاء بمعنی محل، قیاس کے مطابق ظا کا فتحہ ہونا چاہئے؛ اس لیے کہ باب نصر کے اسم ظرف کا میم مفتوح ہوتا ہے؛ لیکن ہا کی وجہ سے کسرہ دے دیا گیا (١)۔

﴿قول وروایت کا فرق﴾

"قَوْلٍ ضَعِيفٍ، أَوْ رِوَايَةٍ ضَعِيفَةٍ": قول اور روایت میں فرق ہے، قول؛ قائل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور قائل سے اس کی تصریح ہوتی ہے، روایت؛ اس کی نسبت ناقل کی طرف ہوتی ہے، نقل کرنے والا قائل سے جو نقل کرے، اس کو روایت کہتے ہیں؛ مگر یہ ضروری نہیں کہ ناقل جو قول نقل کرے وہ بعینہ وہ ہو، جس کی قائل نے تصریح کی ہے؛ بلکہ کبھی اس میں مختلف عوارض کی بنا پر فرق بھی ہو جاتا ہے (٢)۔

---

(١) تاج العروس.
(٢) تفصیل کے لئے دیکھیں: رسم المفتي: ٦٣.

﴿کتاب کے فنونِ سبعہ کا اجمالی تعارف﴾

"الأشباہ و النظائر" فقہ کے جن سات فنون پر مشتمل ہے، مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے ان ساتوں فنون کا اجمالی تعارف پیش کررہے ہیں، اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے فن اول کا تعارف کرایا ہے، فرماتے ہیں کہ پہلے فن میں ان فقہی قواعد کا بیان ہے، جن سے احکام کا استخراج ہوتا ہے اور جن پر فقہی فروع متفرع ہوتی ہیں، ان قواعد کا سب سے اہم فائدہ یہ ہے کہ ان کی ممارست سے فقیہ میں ایک گونہ اجتہاد کی صلاحیت اور ملکہ پیدا ہوجاتا ہے، جس سے اس کے لیے قرآن وسنت سے جدید پیش آمدہ مسائل کا حکم معلوم ومستنبط کرنا آسان ہوجاتا ہے۔

ان قواعد کے تحت مصنف علیہ الرحمہ نے جن فقہی فروع کو ذکر کیا ہے، ان کے متعلق فرماتے ہیں کہ ان میں سے اکثر فروع وہ ہیں، جو مجھے کتب غریبہ یا غیر محل میں ملی ہیں، گویا یہ فن اس لحاظ سے بھی قابل توجہ ہے کہ جو مسائل عام کتب، یا موقع گمان میں نہیں ملتے اور جن کے لیے فقیہ ومفتی کو نہ جانے کتنی کتب کی ورق گردانی کرنی پڑتی، مصنف رحمہ اللہ نے تلاش وجستجو کے بعد اس فن کے تحت ان کو جمع فرمادیا ہے، جو ہم جیسے سست لوگوں کے لیے یقیناً غنیمت باردہ ہے۔

"کتب غریبہ" سے مراد یہاں مذہب حنفی کی بعض وہ اہم کتابیں ہیں، جن کا خلاصہ متاخرین کے کلام میں آگیا ہے، جس کی وجہ سے لوگ ان اصل کتابوں کی طرف توجہ نہیں کرتے، ایسے لوگوں کے لئے وہ کتابیں گویا غریب ہیں، کتب ضعیفہ اس سے مراد نہیں ہیں، اور "غیر مظنہ" کا مطلب ہے کہ جہاں ان کے ملنے کا گمان نہیں تھا، مثلاً فقہا نے لکھا ہے کہ عامی آدمی کو ہر مہینہ؛ بلکہ ہر ہفتہ نکاح کی تجدید کرنی چاہئے؛ کیوں کہ عورتوں کی زبان سے بہت سی مرتبہ غیر محتاط؛ بلکہ کفریہ الفاظ نکل جاتے ہیں، جس سے نکاح ختم ہوجاتا ہے؛ اس لئے وقفہ وقفہ سے تجدید نکاح مستحب ہے، یہ مسئلہ گو نکاح کا ہے؛ لیکن کتاب النکاح میں نہیں ملتا، علامہ شامی رحمہ اللہ نے "**مقدمة رد المحتار**" میں اس کو ضمناً بیان فرمایا ہے (۱)۔

آگے مصنف علیہ الرحمہ بطور استدراک فرماتے ہیں کہ کتب غریبہ کے لفظ سے کسی کو ضعیف کا شبہ نہیں ہونا چاہئے؛ بلکہ اللہ کی قوت اور توفیق سے میں صحیح اور معتمد بات ہی نقل کروں گا، اگر کوئی مسئلہ قولِ ضعیف یا روایتِ ضعیفہ پر متفرع ہوگا، تو میں اس کی نشان دہی اور اس کی حیثیت کو واضح کردوں گا۔

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۲۹ (مکتبة نعمانیة).

وَحُكِيَ أَنَّ الإِمَامَ أَبَا طَاهِرٍ الدَّبَّاسَ(١) جَمَعَ قَوَاعِدَ مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ سَبْعَةَ عَشَرَ قَاعِدَةً، وَرَدَّهُ إِلَيْهَا، وَلَهُ حِكَايَةٌ مَعَ أَبِي سَعِيدٍ الْهَرَوِيِّ الشَّافِعِيِّ(٢)، فَإِنَّهُ لَمَّا بَلَغَهُ ذٰلِكَ سَافَرَ إِلَيْهِ، وَكَانَ أَبُوْطَاهِرٍ ضَرِيْرًا، يُكَرِّرُ كُلَّ لَيْلَةٍ تِلْكَ الْقَوَاعِدَ بِمَسْجِدِهِ بَعْدَ أَنْ يَخْرُجَ النَّاسُ مِنْهُ، فَالْتَفَّ الْهَرَوِيُّ بِحَصِيْرَةٍ، وَخَرَجَ النَّاسُ، وَأَغْلَقَ أَبُوْ طَاهِرٍ بَابَ الْمَسْجِدِ، وَسَرَدَ مِنْهَا سَبْعَةً، فَحَصَلَتْ لِلْهَرَوِيِّ سُعْلَةٌ، فَأَحَسَّ بِهِ أَبُوْ طَاهِرٍ، فَضَرَبَهُ وَأَخْرَجَهُ مِنَ الْمَسْجِدِ، ثُمَّ لَمْ يُكَرِّرْهَا فِيْهِ بَعْدَ ذٰلِكَ، فَرَجَعَ الْهَرَوِيُّ إِلَى أَصْحَابِهِ وَتَلاهَا عَلَيْهِمْ.

ترجمہ: اور نقل کیا گیا ہے کہ امام ابوطاہر الدباس نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب سے متعلق سترہ قواعد جمع فرمائے اور ان کے مذہب کو ان قواعد پر منطبق کیا اور ابوسعید ہروی شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ ان کا ایک واقعہ ہے، وہ یہ کہ ان قواعد کے متعلق جب ان کو خبر پہنچی، تو وہ سفر کرکے ابوطاہر کے پاس آئے، ابوطاہر نابینا تھے، وہ ہر روز اپنی مسجد میں لوگوں کے نکل جانے کے بعد ان قواعد کا تکرار کرتے تھے، ابوسعید ہروی شافعی رحمہ اللہ ایک چٹائی میں لپٹ کر بیٹھ گئے، لوگ نماز پڑھ کر نکل گئے، ابوطاہر نے مسجد کا دروازہ بند کرلیا اور ان قواعد کا تکرار شروع کیا، ان میں سے ابھی سات قواعد کا ہی ذکر ہوا تھا کہ اتنے میں ابوسعید ہروی رحمہ اللہ کو کھانسی آگئی، ابوطاہر کو ان کی (موجودگی) محسوس ہوگئی، چنانچہ ان کی پٹائی کی اور ان کو مسجد سے نکال دیا، پھر اس کے بعد مسجد میں (کبھی) ان قواعد کا تکرار نہیں کیا، ابوسعید ہروی اپنے شاگردوں کی طرف واپس ہوئے اور انھیں وہ قواعد سنائے۔

﴿شوقِ علم کا ایک دلچسپ واقعہ﴾

تشریح: ابوطاہر الدباس نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بیان کردہ مسائل میں غور وفکر کرکے سترہ قواعد جمع کئے تھے اور پھر مذہبِ حنفی کو ان قواعد پر منطبق کیا تھا، اس بارے میں ایک دلچسپ واقعہ پیش آیا، جس کی تفصیل عبارت وترجمہ سے واضح ہے؛ مگر واضح رہے کہ مذکورہ عبارت میں جو واقعہ ابوسعید ہروی شافعی رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، محققین علما کے نزدیک وہ ناقلِ واقعہ ہیں، نہ کہ صاحبِ واقعہ، صاحبِ واقعہ ہرات کے بعض

---

(١) اسمه محمد بن محمد بن سفيان، إمام أهل الرأي بالعراق، وهو من أقران أبي الحسن الكرخي، ووفاة الكرخي في سنة ٣٤٠ من الهجرة. (الجواهر المضيئة ص: ٣٦٧)

(٢) لم أجد ترجمته.

علمائے حنفیہ ہیں، جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الأشباہ والنظائر'' میں اس کی صراحت فرمائی ہے(۱)۔

اس حکایت سے ان قواعد کی جلالت شان اور اہمیت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان کی اہمیت کے پیش نظر ہی ابوسعید ہروی شافعی جیسے جلیل القدر عالم نے ان کی تحصیل کے لیے سفر کیا اور ان کو معلوم کرنے کے لیے وہ بے حد مشتاق ہوگئے اور انھوں نے جوچھپ کر اور چٹائی میں لپٹ کر ان قواعد کو سنا، دراصل اس کے پیچھے ان کے جلد از جلد حاصل ہوجانے کا شوق وجذبہ کارفرما تھا، جس کی وجہ سے ان سے وہ فعل صادر ہوگیا، جو ان کی شان کے مناسب نہیں تھا۔

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ امام ابوطاہر الدباس رحمہ اللہ نے قواعد سن لینے کی وجہ سے ان صاحب کی پٹائی کیوں کی؟ اور کیوں ان قواعد کا تکرار بند فرمادیا؟ یہ کتمان علم ہے، جو نا جائز ہے اور اس پر حدیث شریف میں سخت وعید آئی ہے، محشی علامہ حموی رحمہ اللہ نے حاشیہ اشباہ میں یہ اعتراض وارد کیا ہے؛ مگر اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔

بندہ کے ذہن میں اس کا جواب یہ آتا ہے کہ ابوطاہر الدباس رحمہ اللہ نے یہ سترہ قواعد از خود غور وخوض کرکے مستنبط کیے اور مذہب حنفی کی فقہی فروع کو ان پر منطبق کیا؛ مگر یہ قواعد ابھی مزید چھان پھٹک اور غور وخوض کے محتاج تھے، اس سلسلہ میں ابھی ان کو مکمل تسلی اور شرح صدر نہیں ہوا تھا اور ان میں مزید غور وفکر جاری تھا، چنانچہ وہ ہر رات ان قواعد کا تکرار فرماتے تھے اور غور کرتے تھے کہ قواعد کا یہ استنباط اور مذہب کا ان پر انطباق کس حد تک صحیح ہے؟ اس لئے وہ فی الحال ان قواعد کو لوگوں سے چھپایا کرتے تھے اور ان کی تنقیح وتہذیب سے قبل سر عام ان کو پیش کرنے سے گریز کرتے تھے، صاحبِ واقعہ نے ان کی منشا کے خلاف حیلہ سے ان قواعد میں سے بعض کو سنا، تو اس پر ان کو ناگواری ہوئی، جو بجا ہے؛ اس لئے انھوں نے ان کی پٹائی کی اور اس بارے میں آئندہ کے لیے محتاط ہوگئے۔

(۱) الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ۱۵.

الثَّانِي: الضَّوَابِطُ وَمَا دَخَلَ فِيهَا وَمَا خَرَجَ عَنهَا، وَهُوَ أَنفَعُ الأَقسَامِ لِلمُدَرِّسِ وَالمُفتِي وَالقَاضِي، فَإِنَّ بَعضَ المُؤَلِّفِينَ يَذكُرُ ضَابِطَةً، وَيَستَثنِي مِنهُ أَشيَاءَ، فَأَذكُرُ فِيهِ أَنِّي زِدتُ عَلَيهِ أَشيَاءَ أُخرَى، فَمَن لَم يَطَّلِعْ عَلَى المَزِيدِ ظَنَّ الدُّخُولَ، وَهِيَ خَارِجَةٌ، كَمَا سَتَرَاهُ، وَلِهَذَا وَقَعَ مَوقِعًا حَسَنًا عِندَ ذَوِي الإِنصَافِ، وَابتَهَجَ بِهِ مَن هُوَ مِن أُولِي الأَلبَابِ.

ترجمہ: دوسرے فن میں ضابطوں کا بیان ہے اوران مسائل کا بیان ہے، جو ضابطہ کے تحت داخل ہیں اور جو ضابطہ سے خارج و مستثنی ہیں، یہ قسم مدرس، مفتی اور قاضی کے لئے نہایت نفع بخش ہے؛ کیوں کہ بعض مصنفین ایک ضابطہ ذکر فرماتے ہیں اوراس سے کچھ چیزوں کو مستثنی فرماتے ہیں، میں اس میں ان مستثنیات کو بعض اشیا کے اضافہ کے ساتھ ذکر کروں گا، پس جو شخص اُن اضافی مستثنی مسائل پر مطلع نہیں ہوا، وہ ان مسائل کو ضابطہ کے تحت داخل سمجھے گا؛ حالاں کہ وہ خارج ہیں، جیسا کہ عنقریب تو اس کو دیکھ لے گا؛ اس لئے یہ فن اہل انصاف کے نزدیک اچھے موقع میں واقع ہوا ہے اور اہلِ عقل اس سے خوش ہوئے ہیں۔

تشریح: دوسرے فن میں ضابطوں کا بیان ہے، ضابطہ اور قاعدہ کا فرق پہلے وجہ تالیف کے بیان میں آچکا ہے، یہ فن زیادہ نفع بخش اس لئے ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے ضابطہ سے مستثنی مسائل کے احاطہ کی کوشش کی ہے، دیگر بعض حضرات نے ضابطہ سے مستثنی ہونے والے مسائل میں سے بعض کو ذکر کیا اور بعض کو چھوڑ دیا، جس سے ان متروکہ مسائل کے متعلق لوگوں کو یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ ضابطہ کے تحت داخل ہیں، حالاں کہ وہ اس سے خارج اور مستثنی ہوتے ہیں، مصنف علیہ الرحمہ نے ان ضوابط سے مستثنی تمام مسائل کو بیان کرنے کا اہتمام کیا ہے، جس سے مذکورہ اشتباہ پیش نہیں آئے گا۔

الثَّالِثُ: مَعرِفَةُ الجَمعِ وَالفَرقِ.

ترجمہ: تیسرا فن جمع اور فرق کی معرفت کے بیان میں ہے۔

تشریح: ''جمع وفرق'' فقہ کے ایک فن کا نام ہے، اس سے مراد وہ چیزیں ہیں، جو بعض احکام میں باہم متحد ہوں اور بعض احکام میں ان کے درمیان فرق ہو، جیسے: مسلمان اور ذمی؛ بعض احکام دونوں کے لئے ایک ہیں اور بعض احکام میں فرق ہے، اسی طرح ناسی اور عامد، جاہل اور عالم، مکرہ وغیرہ مکرہ، حر و عبد، سکران وغیر سکران،

اعمی اور بصیر وغیر ذلک، ان سب کا حال یہی ہے کہ ان کے بعض احکام میں اشتراک ہوتا ہے اور بعض احکام میں افتراق، جس کو اس فن میں واضح کیا جاتا ہے، اس فن میں اہلِ علم نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں، جن میں علامہ محبوبی رحمہ اللہ (٦٣٠ھ) کی "الفروق" مشہور ہے۔

الرَّابِعُ: مَعْرِفَةُ الألْغَازِ.

ترجمہ: چوتھا فن "ألغاز" کی معرفت کے بیان میں ہے۔

تشریح: "ألغاز"، "لُغزٌ" کی جمع ہے، "لُغزٌ" کے معنی ہیں: چیستاں، اس کی اصطلاحی تعریف ہے: "عِلْمٌ يُتَعَرَّفُ مِنْ دَلالَةِ الألْفَاظِ عَلَى المُرَادِ دَلالَةً خَفِيَّةً فِي الغَايَةِ، لَكِنْ بِحَيْثُ لا تَنْبُو عَنْهَا الأذْهَانُ السَّلِيمَةُ؛ بَلْ تَسْتَحْسِنُهَا وَ تَنْشَرِحُ لَهَا"، یعنی وہ علم جس سے الفاظ کی مراد پر اُس دلالت کا علم ہو، جو نہایت مخفی اور دقیق ہوتی ہے اور جو سلیم اذہان کے لیے کیف و سرور کا باعث ہوتی ہے، نہ کہ بُعد و نفور کا (١)، اس سے مراد یہاں وہ مسائل ہیں، جن کے حکم کو مخاطب کے ذہن کو پرکھنے کی غرض سے مخفی رکھا جاتا ہے، ہر فن کے اندر ایسے کچھ چیستاں ہوتے ہیں، علم فقہ کے چند چیستاں یہ ہیں:

﴿١﴾ أَيُّ شَاةٍ لا تَحِلُّ بِالتَّسْمِيَةِ مَرَّةً؛ بَلْ لا بُدَّ أَنْ يُسَمِّيَ عَلَيْهَا مَرَّتَيْنِ؟

یعنی وہ کون سی بکری ہے، جو محض ایک مرتبہ بسم اللہ پڑھنے سے حلال نہیں ہوتی؛ بلکہ اس کے حلال ہونے کے لیے اس پر دو مرتبہ بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے؟

جواب اس کا یہ ہے کہ وہ وہ بکری ہے، جس پر دو آدمی مل کر چھری چلائیں، تو ان دونوں کا تسمیہ پڑھنا ضروری ہوگا (٢)۔

﴿٢﴾ أَيُّ رَجُلٍ قَهْقَهَ فِي الصَّلاةِ وَلَمْ يَنْتَقِضْ وُضُوءُهُ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ بچہ ہے، بچے کا وضو قہقہہ فی الصلاۃ سے نہیں ٹوٹتا؛ کیوں کہ قہقہہ فی الصلاۃ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور نص بالغین کے بارے میں وارد ہوئی ہے؛ اس لئے اس صورت میں بچہ کا وضو نہیں ٹوٹے گا (٣)۔

---

(١) کشف الظنون.

(٢) الدر المختار مع رد المحتار/ أواخر الأضحية ٥/ ٢١٢.

(٣) "نفع المفتي والسائل" للكنوي ص: ٤.

﴿٣﴾ أَيُّ نَومٍ لا يَنقُضُ الوُضُوءَ؟

الجَوَابُ: هُوَ نَومُ مَنْ بِهِ انفِلاتُ الرِّيحِ. یعنی جس کوانفلات ریح کا عارضہ ہو،تو نوم کی وجہ سے ایسے شخص کا وضو نہیں ٹوٹتا؛ کیوں کہ نوم کے ناقضِ وضو ہونے کی علت خروج ریح کا احتمال ہوتا ہے اوراس مرض میں مبتلا شخص کے حق میں خروج ریح ساقط الاعتبار ہے؛ اس لیے خروج ریح سے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا،(١)، علامہ ابن الشحنہ نے "الذخائر الأشرفية" کے نام سے اس فن میں مستقل تصنیف فرمائی ہے۔

الخَامِسُ: الحِيَلُ.

ترجمہ: پانچواں فن حیلوں کے بیان میں ہے۔

﴿حیلہ کی لغوی واصطلاحی تعریف اوراس کی شرعی حیثیت﴾

تشریح: "حِيَلٌ"، "حِيلَةٌ" کی جمع ہے،حیلہ کے لغوی معنی: مہارت اوردقت نظر کے ہیں، چوں کہ حیلہ کا علم بھی دقت نظر اورمہارت کے ذریعہ ہوتا ہے؛ اس لیے اس کو حیلہ کہا جاتا ہے،حیلہ سے مراد یہاں کسی دینی حادثہ میں مبتلا شخص کے لئے بچاؤ کی کوئی شرعی صورت اورمخلص ہے،(المَخلَصُ الشَّرعِيُّ لِمَنْ اُبتُلِيَ فِي حَادِثَةٍ دِينِيَّةٍ)، حیلہ کی اس تعریف سے معلوم ہوا کہ حیلہ کی مشروعیت ضرورت اورمجبوری کی صورت میں ہے، بلاضرورت حیلوں کی تلاش شرعاً ناپسندیدہ اورممنوع ہے،قرآن کریم سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے،حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی اہلیہ کوسو کوڑے مارنے کی قسم کھائی،جس کا تحمل اہلیہ کے لئے دشوار تھا،تو اس ضرورت کے تحت اللہ تعالی نے ان کو حیلہ کی تعلیم دی،﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلا تَحْنَثْ﴾(٢)۔

نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ضرورت کے وقت میں کوئی حیلہ اختیار کرنا مشروع ہے،حضرت ایوب علیہ السلام کا مذکورہ واقعہ اور بہت سی احادیث صحیحہ اس کے ثبوت کی واضح دلیل ہیں،بعض علما جو مطلقاً حیلہ کے عدم جواز کے قائل ہیں،خواہ ضرورت ہو یا نہ ہو،یہ درست نہیں،صحیح اورمعتدل موقف یہی ہے کہ ضرورت کے وقت جائز اوربلاضرورت ناجائز ہے(٣)۔

---

(١) نفع المفتي والسائل ص: ٦، رد المحتار ١/ ٢٧٠.

(٢) سورة ص: ٤٤. (حاشیہ(٣) اگلے صفحہ پر)

....

(۳) حیلہ کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی نے اپنی کتاب ''غیر سودی بنکاری متعلقہ فقہی اشکالات کا جائزہ اور ان کی تحقیق'' میں تفصیلی بحث فرمائی ہے، افادیت کے پیش نظر ذیل میں اس کی تلخیص پیش خدمت ہے:

حیلہ کا لفظ عام لوگوں کے درمیان ایک بدنام لفظ ہے، اس کے بارے میں عام تاثر یہ ہے کہ وہ غیر شرعی اور ناجائز امر ہے؛ مگر حقیقت یہ ہے کہ ہر حیلہ ناجائز نہیں ہے، حیلے جائز اور ناجائز دونوں طرح کے ہیں، جس حیلہ کا مقصد حرام سے بچنا اور حلال تک پہنچنا، نیز تنگی سے نکلنا ہو، وہ جائز ہے اور جس حیلے کا مقصود گھوم پھر کر حرام ہی کا ارتکاب ہو، یا کسی کا حق باطل کرنا اور دبانا ہو، یا کسی کے حق کے بارے میں شبہہ پیدا کرنا ہو، ایسا حیلہ ناجائز ہے۔

قرآن وحدیث میں دونوں طرح کے حیلوں کا تذکرہ ہے، قرآن کریم میں اصحاب السبت کا واقعہ مذکور ہے کہ بنی اسرائیل پر اللہ تعالی نے ہفتہ کے دن مچھلیاں حرام کی تھیں اور اتفاق یہ ہوا کہ سمندر میں مچھلیاں بھی اسی دن زائد مقدار میں ہوتیں، وہ بڑے پریشان ہوئے، انھوں نے یہ حیلہ کیا کہ ہفتہ کے دن مچھلیاں پکڑتے تو نہیں تھے؛ البتہ جال ڈال کر ان کو روک لیتے تھے، پھر اگلے دن ان کو پکڑ لیتے، اس حیلہ کا مقصود چوں کہ گھوم پھر کر حرام کام (مچھلیاں پکڑنے) کا ارتکاب تھا، تو ان پر عذاب نازل کیا گیا۔

ایسے ہی بنی اسرائیل پر چربی حرام کی گئی: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَا﴾ (سورة الأنعام: ١٤٦)، اس میں انھوں نے یہ حیلہ نکالا کہ اس کو پگھلا کر فروخت کرنا شروع کر دیا، اس حیلہ کا مقصود بھی گھوم پھر کر حرام ہی کا ارتکاب تھا؛ اس لئے ایسا کرنے پر ان پر لعنت وپھٹکار ڈالی گئی: "قَاتَلَ اللّٰهُ الْيَهُوْدَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُوْمُ، فَجَمَلُوْهَا فَبَاعُوْهَا" (صحيح البخاري/ البيوع/ لا يُذَاب شحم الميتة ولا يُباع ١/ ٢٩٦ رقم: ٢٢٢٣و ٢٢٢٤). یہ حرام حیلے تھے۔

اسی طرح قرآن کریم میں جائز حیلوں کا بھی ذکر ہے، حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے بھائی کو اپنے پاس روکنے کے لئے یہ حیلہ کیا کہ ان کے سامان میں خود ہی اپنا پیالہ رکھوا دیا، یہ حیلہ ناجائز کام کے لئے نہیں تھا؛ چنانچہ اللہ تعالی نے اس کو اپنی جانب منسوب کرتے ہوئے فرمایا: ﴿كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوْسُفَ﴾ (سورة يوسف: ٧٦)۔

اسی طرح حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیوی کو سو قمچیاں مارنے کی قسم کھائی تھی، پھر شرمندگی ہوئی، تو اللہ تعالی نے آپ کو خود حیلہ تلقین کیا کہ سو سینکوں کا ایک گٹھر لے کر ایک مرتبہ مار دو، قسم سے بری ہو جاؤ گے: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾ (سورة ص: ٤٤)۔

یہ ایک طرف حضرت ایوب علیہ السلام کی زوجہ کو ناحق تکلیف سے بچانے اور دوسری طرف ان کو قسم توڑنے کے گناہ سے بچنے کا ایک حیلہ تھا، جس میں کوئی ناجائز بات نہیں تھی۔

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

....

اسی طرح کا ایک واقعہ حدیث میں آیا ہے کہ ایک معذور شخص نے جو ہڈیوں کا ڈھانچہ تھا؛ زنا کرلیا، شریعت کے مطابق اس کو سو کوڑے لگنے چاہئیں تھے؛ لیکن آپ ﷺ نے اس کی جسمانی حالت کو دیکھ کر یہ حکم دیا کہ سو تیلیوں کا گٹھر لے کر اسے ایک ہی مرتبہ ماردو۔(أبو داؤد/ الحدود/ إقامة الحد علی المریض)۔

نیز صحیح بخاری میں وارد ہے کہ آپ ﷺ کی خدمت میں خیبر کی عمدہ کھجوریں پیش کی گئیں، آپ ﷺ نے وہاں کے عامل سے پوچھا کہ کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں؟ انھوں نے کہا کہ نہیں یارسول اللہ ﷺ! ہم عام کھجوروں کے دو صاع دے کر اس کے ایک صاع، یا عام کھجوروں کے تین صاع دے کر اس کے دو صاع عمدہ کھجوریں خریدتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسا نہ کرو؛ (کیوں کہ یہ سود ہے)، البتہ عام کھجوروں کو دراہم سے بیچ دو، پھر دراہم سے جنیب (عمدہ) کھجور خریدلو۔ (صحیح البخاري/ البیوع/ إذا أراد بیع تمر بتمر خیر منه ۱/ ۲۹۳ رقم: ۲۲۰۱). یہ ربا سے بچنے کا ایک حیلہ تھا جو خود آپ ﷺ نے تلقین فرمایا۔

قرآن وحدیث کی ان مختلف نصوص کی روشنی میں حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے اس مسئلہ پر تفصیل کے ساتھ بحث فرمائی ہے کہ کون سا حیلہ جائز ہے اور کون سا ناجائز۔ اور مستقل عناوین کے تحت اس کو ذکر فرمایا ہے، نیز بعض فقہا نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کیں، امام ابوبکر خصاف رحمہ اللہ جو مشہور حنفی فقیہ ہیں، انھوں نے اس بارے میں ''کتاب الحیل'' نامی ایک کتاب لکھی، امام محمد رحمہ اللہ کی طرف بھی اسی نام سے ایک کتاب منسوب ہے، اس بارے میں خلاصہ یہ ہے کہ حیلے تین طرح کے ہیں:

﴿۱﴾ وہ حیلے جن کا کرنا بھی ناجائز ہے اور اگر کوئی کرے، تو ان کا وہ اثر ظاہر بھی نہیں ہوتا، جس کے لئے وہ کئے گئے ہیں، ایسا دو صورتوں میں ہوتا ہے:

ایک صورت یہ ہے کہ کسی حرام چیز کی حقیقت میں کوئی تبدیلی لائے بغیر حیلے کے طور پر اس کی صرف ظاہری صورت بدل دی جائے، جیسا کہ یہود نے چربی پگھلا کر اس کو استعمال کرنا شروع کردیا، یہاں انھوں نے چربی کو پگھلانے کا جو حیلہ اختیار کیا، یہ ناجائز تھا؛ کیوں کہ اس کا مقصود گھوم پھر کر حرام ہی کا ارتکاب تھا اور ایسا کرنے سے چوں کہ چربی کی حقیقت تبدیل نہیں ہوئی تھی؛ اس لئے وہ پھر بھی حرام ہی رہی اور ان کا مقصد حاصل نہ ہوا۔

اسی طرح حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اگر دو افراد کے زکوۃ کے جانور الگ الگ ہیں، تو زیادہ زکوۃ واجب ہونے کے خوف سے نہ تو ان کو یکجا کیا جائے اور اگر یکجا ہیں، تو الگ الگ نہ کیا جائے: ''**لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ**''، (صحیح البخاري/ الزکوۃ/ لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع ۱/ ۱۹۵ رقم: ۱۴۵۰)۔

لہٰذا اگر کوئی ایسا کرے گا، تو گناہ بھی ہوگا اور زکوۃ بدستور اتنی ہی واجب رہے گی، جتنی پہلے تھی۔

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

السَّادِسُ: الأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ.

ترجمہ: چھٹا فن "الأشباہ والنظائر" کے بیان میں ہے۔

تشریح: "أَشْبَاهٌ"، "شِبْهٌ" کی جمع ہے، بمعنی: مثل۔ اور "نَظَائِرُ"، "نَظِيْرٌ" کی جمع ہے، یہ بھی مثل کے معنی میں ہے، پس لغوی معنی کے لحاظ سے یہ دونوں مرادف ہیں، فقہا کی اصطلاح میں "الأشباہ والنظائر" سے مراد وہ مسائل ہوتے ہیں، جو صورۃً باہم مشابہ ہوں؛ لیکن کسی ایسے مخفی امر کی وجہ سے ان کا حکم مختلف اور جدا ہو، جس کا ادراک اپنی دقتِ نظر کی بنا پر حضرات فقہا ہی کر سکتے ہوں، اس کی چند مثالیں ذیل میں درج ہیں:

﴿۱﴾ اونٹ کی صحیح سالم مینگنی کنویں میں گر جائے، تو کنواں ناپاک نہیں ہوتا ہے اور اگر ٹوٹی ہوئی مینگنی کنویں میں گر جائے، تو کنواں ناپاک ہو جاتا ہے، یہ دو مسئلے ہیں، جو صورۃً باہم مشابہ ہیں؛ لیکن دونوں کے

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی چیز کی صرف صورت ہی نہیں؛ بلکہ حقیقت بھی بدلنے کی کوشش کی گئی ہو؛ مگر اس کے لئے جو طریقہ اختیار کیا گیا ہو، وہ ایسا ہو کہ اس سے یہ مقصد ہی حاصل ہی نہ ہو، مثلاً کسی کا زکوۃ کا سال پورا ہونے لگے اور وہ زکوۃ سے بچنے کے لئے یہ حیلہ کرے کہ اپنا مال بیوی کو ہبہ کر دے؛ مگر اس کا قبضہ نہ کرائے، یہ حیلہ ناجائز بھی ہے اور اس کے لئے جو ہبہ کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ بلا قبضہ دیئے ہوئے ہبہ کیا گیا، اس سے وہ مقصد بھی حاصل نہیں ہوا، چنانچہ ایسے شخص پر بدستور زکوۃ واجب ہوگی، یا مثلاً غیر مصرف میں زکوۃ کا پیسہ خرچ کرنے کے لئے تملیک کا حیلہ کیا گیا؛ مگر اس کی شرائط پوری نہیں کی گئیں، بایں طور کہ صرف زبانی تملیک کرادی، قبضہ نہ دیا، یا صرف رسمی قبضہ کرایا، یعنی قبضہ کے بعد بھی متعلقہ شخص نے اپنے آپ کو مالک نہیں سمجھا، تو اس سے بھی مقصود حاصل نہیں ہوگا اور وہ مال غیر مصرف زکوۃ میں خرچ کرنا جائز نہ ہوگا۔

﴿۲﴾ حیلے کی دوسری قسم وہ ہے، جس میں حیلہ کرنے والے کو اپنی بدنیتی کا گناہ ہوتا ہے؛ مگر جس مقصد کے لئے حیلہ کیا گیا، وہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، مثلاً کوئی شخص زکوۃ سے بچنے کے لئے اخیر سال میں اپنا مال بیوی کو ہبہ کر دے اور اس کو قبضہ بھی دے دے، یا اس مال سے کوئی ایسی چیز خرید لے جس پر زکوۃ فرض نہ ہو، اس صورت میں اس کو زکوۃ سے فرار کا گناہ ہوگا؛ مگر بہر حال اس کا مقصد حاصل ہو جائے گا، چنانچہ اس پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی؛ کیوں کہ مال ملکیت میں باقی نہیں رہا۔

﴿۳﴾ تیسری قسم وہ ہے جہاں حیلہ کرنے کا گناہ نہیں ہوتا اور جس مقصد کے لئے حیلہ کیا گیا، وہ مقصد بھی حاصل ہو جاتا ہے، حضرت ایوب علیہ السلام کو جس حیلے کی تلقین کی گئی اور حضرت یوسف علیہ السلام نے جو حیلہ اختیار کیا اور حضور اکرم ﷺ نے خیبر کی کھجوروں کے بارے میں جو حیلہ بتلایا، وہ سب اسی قسم کے حیلے ہیں، احناف رحمہم اللہ نے مختلف ابواب میں کسی کراہت کے بغیر جو حیلے ذکر کیئے ہیں، وہ سب اسی زمرے میں آتے ہیں اور جن حضرات نے حیلوں کو لے کر احناف پر اعتراضات کیئے ہیں، وہ اسی تفصیل کے نہ جاننے کی وجہ سے کیئے ہیں، ۱۲۔

حکم میں فرق ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جو مینگنی صحیح سالم ہوتی ہے، تو اس کے اوپر چکناہٹ ہوتی ہے، جو جلد کا کام دیتی ہے اور اس کی نجاست کو پانی میں پھیلنے نہیں دیتی مینگنی ٹوٹی ہوئی ہو، تو اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی، ٹوٹی ہوئی ہونے کی وجہ سے اس کی نجاست پانی میں پھیل جاتی ہے(۱)۔

﴿۲﴾ آدمی پر اپنی مریض بیوی کو وضو کرانا واجب نہیں، برخلاف غلام و باندی کے کہ اگر وہ خود وضو پر قادر نہ ہوں، تو ان کو وضو کرانا واجب ہوگا؛ کیوں کہ بیوی کی اصلاح شوہر پر واجب نہیں، جب کہ غلام و باندی کی اصلاح آقا پر واجب ہے(۲)۔

﴿۳﴾ چوہا اگر کنویں کے اندر گر جائے، تو محض بیس ڈول نکالنے واجب ہوں گے، بشرطے کہ پھولا اور پھٹا نہ ہو اور اگر اس کی محض دُم کنویں کے اندر گر جائے، تو کنویں کا تمام پانی نکالنا واجب ہوگا؛ کیوں کہ دُم پر خون کا اثر ہوگا، جو تمام پانی کو ناپاک کردے گا، برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں چوہا چوں کہ صحیح وسالم ہے؛ اس لیے تمام پانی ناپاک نہیں ہوگا(۳)۔

﴿۴﴾ ایک شخص نے صوم رمضان میں تھوڑا سا نمک چکھا، تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور کفارہ بھی واجب ہوگا اور اگر کثیر مقدار میں نمک کھایا، تو صرف روزہ ٹوٹے گا، کفارہ واجب نہیں ہوگا، **لأنَّ القَلِيْلَ لا يَضُرُّ وَالكَثِيْرَ يَضُرُّ**(٤)۔

---

(۱) وفي الرطبة والمنكسرة اليابسة اختلاف بين المشايخ، بعضهم أتى فيهما بالتنجس لشيوع النجاسة في الماء للرطوبة وللرخاوة في المنكسرة، بخلاف الصحيح اليابس. (حلبي كبير ص: ۱٦۱). یہ تفصیل مرجوح قول کے اعتبار سے ہے، راجح قول کے مطابق بہر صورت کنواں ناپاک نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ کثیر مقدار میں ہوں۔ (رد المحتار ۱/۱٥٦، مكتبة نعمانية).

(۲) وفيه: ـ أي في البحر الرائق ـ لا يجب على أحد الزوجين توضئ صاحبه وتعهده، وفي مملوكه يجب. (الدر المختار مع رد المحتار ۱/ ۱٥٦، مكتبة نعمانية).

(۳) إذا وقعت نجاسة ليست بحيوان ولو مخففة، أو قطرة بول أو دم، أو ذنب فارة، لم يشمع، فلو شمع ففيه ما في الفأرة، أي فالواجب فيه نزح عشرين دلوًا، ما لم ينتفخ أو يتفسخ. (الدر المختار مع رد المحتار ۱/ ۳٦٦).

(٤) ومنه أي من مفسدات الصوم الموجبة للكفارة أكل قليل الملح لا الكثير في المختار. (الطحطاوي على المراقي ص: ٦٦٦).

﴿۵﴾ وکیل باداء الزکوۃ؛ زکوۃ کی رقم اپنے رشتہ داروں کو دے سکتا ہے؛ لیکن وکیل بالبیع کے لئے اپنے رشتہ دار کے ساتھ بیع کرنا جائز نہیں ہے: لأَنَّ مَبنَى الصَّدَقَةِ عَلٰى المُسَامَحَةِ(۱)۔

السَّابِعُ: مَا حُكِيَ عَنِ الإِمَامِ الأَعْظَمِ وَصَاحِبَيهِ وَالمَشَايِخِ المُتَقَدِّمِينَ وَالمُتَأَخِّرِينَ مِنَ المُطَارَحَاتِ وَالمُرَاسَلاتِ وَالمُكَاتَبَاتِ وَالغَرِيبَاتِ.

ترجمه: ساتواں فن ان چیزوں کے بیان میں ہے، جو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ، آپ کے صاحبین اور مشائخ متقدمین ومتاخرین سے نقل کی گئی ہیں، یعنی مطارحات، مراسلات، مکاتبات اور غریبات۔

﴿مطارحات، مراسلات، مکاتبات کا مفہوم﴾

تشریح: "مُطَارَحَات"؛ "مُطَارَحَةٌ" کی جمع ہے، مطارحہ یہ ہے: دو عالم ایک جگہ جمع ہوں، ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے سامنے کوئی مسئلہ پیش کرے، پھر وہ دونوں اس مسئلہ کے بارے میں مشافہۃً (رُو بہ رُو) گفتگو کریں۔

"مُرَاسَلات": "مُرَاسَلَةٌ" کی جمع ہے، مراسلہ یہ ہے کہ کوئی عالم دوسرے عالم کے پاس اپنا قاصد بھیج کر کسی مسئلہ کے بارے میں استفسار کرے۔

"مُكَاتَبَات": "مُكَاتَبَةٌ" کی جمع ہے، مکاتبت یہ ہے کہ کوئی عالم کسی دوسرے عالم کے پاس کسی مسئلہ کے متعلق خط لکھے اور بذریعہ خط دونوں عالم اس مسئلہ کے بارے میں تبادلۂ خیال کریں۔

علمائے متقدمین کے یہاں افادہ اور استفادہ کی یہ سب صورتیں رائج تھیں، ساتویں فن میں حضرات متقدمین کی اسی قسم کی چیزوں کو بیان کیا گیا ہے۔

"غَرِيبَات": "غَرِيبَةٌ" کی جمع ہے، اس سے مراد علم فقہ کی نادر جزئیات ہیں، اس فن کے تحت مصنف علیہ الرحمہ نے نادر مسائل بھی ذکر فرمائے ہیں۔

---

(۱) وللوكيل أن يدفع لولده الفقير وزوجته. (الدر المختار مع رد المحتار ۲/ ۱۱ نعمانية). وليس له أن يبيع من أبيه وجده، وولده وولد الكبار، وزوجته عند أبي حنيفة. (بدائع الصنائع ۵/ ۲۹، بيروت).

وَأَرْجُوْ مِنْ كَرَمِ اللّٰهِ الفَتَّاحِ أَنَّ هٰذَا الكِتَابَ إِذَا تَمَّ بِحَوْلِ اللّٰهِ وَقُوَّتِهِ، يَصِيْرُ نُزْهَةً لِلنَّاظِرِيْنَ، وَمَرْجَعًا لِلْمُدَرِّسِيْنَ، وَمَطْلَبًا لِلْمُحَقِّقِيْنَ، وَمُعْتَمَدًا لِلْقُضَاةِ وَالمُفْتِيِّيْنَ، وَغَنِيْمَةً لِلْمُحَصِّلِيْنَ، وَكَشَّافًا لِكُرَبِ المَلْهُوْفِيْنَ.

ترجمہ: اور میں امید کرتا ہوں اس اللہ کے کرم سے جو مسائل کو کھولنے والا ہے کہ یہ کتاب جب اللہ کی قوت وطاقت سے پوری ہوجائے گی، تو ناظرین کے لئے خوشی کا ذریعہ ہوگی اور مدرسین کے لیے مرجع ثابت ہوگی اور محققین کے لئے جائے طلب بنے گی، قاضی اور مفتی حضرات کے لئے اعتماد کی چیز ہوگی اور طلبہ کے لئے غنیمت ثابت ہوگی اور غم زدہ لوگوں کے غم کو دور کرنے والی ہوگی۔

تشریح: ظاہر یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے یہ خطبہ تالیف سے پہلے لکھا ہے؛ اس لئے کتاب کے مکمل ہونے کے بعد کتاب کے بارے میں مصنف علیہ الرحمہ کی جو توقعات ہیں، ان کو اس عبارت میں بیان فرمایا ہے۔

"غَنِيْمَةٌ" کے معنی ہیں: "الفَوْزُ بِالشَّيْءِ بِلا مَشَقَّةٍ"، یعنی کسی چیز کا بغیر مشقت کے حاصل ہوجانا۔

"مُحَصِّلِيْنَ" سے مراد طلبہ ہیں۔

"كَشَّافًا لِكُرَبِ المَلْهُوْفِيْنَ" کا مطلب یہ ہے کہ جب طالب علم کو در پیش مسئلہ تتبع وتلاش کے باوجود نہیں مل پاتا، تو وہ غمگین ہوجاتا ہے اور اس کی طبیعت افسردہ ہوجاتی ہے، پھر وہ مسئلہ اچانک مل جائے، تو وہ غم ختم ہوجاتا ہے اور اسے ایسی مسرت ہوتی ہے کہ ہفت اقلیم مل جانے سے بھی ایسی مسرت نہ ہو۔

"الأشباه والنظائر" میں ناظرین کو اس قسم کا اتفاق کثرت سے پیش آئے گا کہ بہت سے مسائل تلاش بسیار کے باوجود کتب فقہ میں نہیں ملتے اور "الأشباه والنظائر" میں مل جاتے ہیں۔

هَـذَا! لأنّ الـفِـقْـهَ أوَّلُ فُـنُـوْنِي، طَالَمَا أَسْهَرتُ فِيْهِ عُيُوْنِي، وَأَعْمَلْتُ بَدَنِي إعْـمَـالَ الـجِـدِّ مَـا بَيْنَ بَصَرِيْ وَيَدِيْ وَظُنُوْنِي، وَلَمْ أَزَلْ مُنْذُ زَمَنِ الطَّلَبِ أَعْتَنِي بِكُتُبِهِ قَدِيْمًا وَحَدِيْثًا، وَأَسْعَى فِي تَحْصِيْلِ مَا هُجِرَ مِنْهَا سَعْيًا حَثِيْثًا، إلَى أنْ وَقَفْتُ مِـنْهَـا عَـلَـى الـجَـمِّ الـغَـفِيْـرِ، وَأَحَطْتُ بِغَالِبِ المَوْجُوْدِ فِيْ بَلَدِنَا القَاهِرَةِ مُطَالَعَةً وَتَـأَمُّلاً، بِـحَيْـثُ لَمْ يَفُتْنِي مِنْهَا إلاَّ النَّزْرُ اليَسِيْرُ، كَمَا سَتَرَاهُ عِنْدَ سَرْدِهَا، مَعَ ضَمِّ الاشْتِـغَـالِ وَالـمُـطَالَعَةِ بِكُتُبِ الأُصُوْلِ مِنْ اِبْتِدَاءِ أَمْرِيْ، كَكِتَابِ البَزْدَوِيِّ(١)، وَالإمَامِ السَّرَخْسِيِّ(٢)، وَالتَّقْوِيْمِ لأبِيْ زَيْدٍ الدَّبُوْسِيِّ(٣)، وَالتَّنْقِيْحِ، وَشَرْحِهِ، وَشَـرْحِ شَـرْحِهِ وَحَوَاشِيْهِ (٤)، وَشُـرُوْحِ الـبَـزْدَوِيِّ مِنْ الكَشْفِ الكَبِيْرِ (٥)، وَالتَّقْرِيْرِ (٦)، حَتَّـى اخْـتَـصَـرْتُ تَـحْرِيْرَ الـمُحَقِّقِ ابْنِ هُمَامٍ، وَسَمَّيْتُهُ: "لُبُّ الأُصُـوْلِ"، ثُـمَّ شَـرَحْـتُ "الـمَـنَـارَ" شَرْحًا جَاءَ بِحَوْلِ اللّٰهِ وَقُوَّتِهِ فَائِقًا عَلٰى نَـوْعِـهِ، فَـنَشْرَعُ إنْ شَاءَ اللّٰهُ بِحَوْلِهِ وَقُوَّتِهِ فِيْمَا قَصَدْنَاهُ مِنْ هَذَا التَّأْلِيْفِ، بَعْدَ تَسْـمِيَتِـهِ بِـ"الأَشْبَـاهِ وَالـنَّظَائِرِ" تَسْمِيَةً لَهُ بِاسْمِ بَعْضِ فُنُوْنِهِ، سَـائِلاً مِنَ اللّٰهِ تَـعَـالَى القَبُوْلَ، وَأنْ يَنْفَعَ بِهِ مُؤَلِّفَهُ وَمَنْ نَظَرَ فِيْهِ، إنَّهُ خَيْرُ مَأْمُوْلٍ، وَأنْ يَدْفَعَ عَنْهُ كَيْدَ الحَاسِدِيْنَ، وَافْتِرَاءَ المُتَعَصِّبِيْنَ.

ترجمہ: یہ اس لئے کہ بیشک فقہ میرے فنون میں پہلا فن ہے، جس کے لئے ایک لمبے عرصے تک

(١) والبزدوي: هو أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين، فخر الإسلام البزدوي، من أكابر الحنفية، المتوفى سنة ٤٨٢ هـ، واسم كتابه في أصول الفقه: "كنز الوصول إلى معرفة الأصول"، يعرف بأصول البزدوي. (الأعلام للزركلي).

(٢) السرخسي: هو أبو بكر، محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، شمس الأئمة، قاض، من كبار الأحناف، أشهر كتبه: "المبسوط" في الفقه، و"الأصول" في أصول الفقه، يعرف بأصول السرخسي، المتوفى سنة ٤٨٣هـ. (الأعلام للزركلي)

(٣) أبو زيد الدبوسي: هو عبد الله بن عمر الدبوسي الحنفي، أول من وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود، المتوفى سنة ٤٣٠ هـ، واسم كتابه في أصول الفقه: "تقويم الأدلة". (الأعلام للزركلي).

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

میں نے اپنی آنکھوں کو بیدار رکھا اور اپنے بدن کو عمل میں لگایا، کوشش کے ساتھ لگانا، جو عمل میری آنکھ، ہاتھ اور عقل کے درمیان منقسم تھا اور میں فقہ کی ان کتابوں جانب جو قدیم اور جدید زمانہ میں لکھی گئیں، زمانۂ طالب علمی سے ہی متوجہ تھا اور میں؛ جو کتابیں ترک کردی گئی تھیں، ان کو حاصل کرنے کی طرف تیز دوڑتا تھا، یہاں تک کہ میں ان کتابوں کے جم غفیر پر مطلع ہوگیا اور میں نے مطالعہ اور غور وفکر کے ذریعہ ان کتابوں میں سے اکثر کتابوں کا احاطہ کرلیا، جو ہمارے شہر قاہرہ میں موجود تھیں، اس طور پر کہ مجھ سے تھوڑا بہت فوت ہوا ہوگا، جیسا کہ کتابوں کے تذکرے کے دوران تم اس کا اندازہ کرلوگے، اس کے ساتھ ساتھ میں شروع ہی سے کتبِ اصول کے ساتھ مشتغل اور ان کے مطالعہ میں مصروف رہا، جیسے: کتاب البز دوی، کتاب الامام السرخسی، ابو زید الدبوسی کی تقویم، "تنقیح" اس کی شرح، اس کی شرح کی شرح، اس کے حواشی اور علامہ بزدوی کی شرحیں، یعنی "الکشف الکبیر" اور "التقریر"، یہاں تک کہ میں نے محقق ابن ہمام کی کتاب "تحریر الأصول" کا بھی اختصار کیا اور میں نے اس کا نام "لبّ الأصول" رکھا، پھر میں نے "المنار" کی شرح کی، ایسی شرح جو اللہ کی قوت اور توفیق سے اپنی نوع پر فائق واقع ہوئی، پس ہم ان شاء اللہ تعالیٰ؛ اللہ کی قوت وطاقت سے اس چیز کو شروع کرتے ہیں، جس کا ہم نے قصد کیا، یعنی اس تالیف کو، اس کا نام "الأشباه والنظائر" رکھنے کے بعد، جو "**تسمية الكتاب باسم بعض**

(٤) "التنقيح" أي تنقيح أصول فخر الإسلام و"شرحه"، أي المسمى بـ"التوضيح في حل غوامض التنقيح"، كلاهما للعلامة صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن محمود، المتوفى سنة ٧٤٧هـ، "وشرح شرحه" أي المسمى بـ"التلويح" لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، المتوفى سنة ٧٩١هـ، "وحواشيه" أي حواشي التلويح، وهي كثيرة، منها حاشية حسن جلبي (چلپى) الغزي، وهو أشهر حواشيه، وحاشية السيد شريف، وحاشية المولى خسرو، والعلامة مصنفك، والعلامة محي الدين الساموني، وأحمد بن الكمال، وعلي الطوسي، ومولانا زاده عثمان الخطابي، ومصلح الدين الشهير بسروي، والقاضي برهان الدين السواسي، وخواجه زاده مصلح الدين مصطفى البرسوي وغير ذلك من الحواشي والتعليقات عليه. (التحقيق الباهر)

(٥) الكشف الكبير: وهو: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، المتوفى سنة ٧٣٠ هـ، وذكره باسم "كشف الكبير" أيضًا العلامة القاسم قطلو بغا في كتابه: "تاج التراجم".

(٦) التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي، للشيخ العلامة الإمام أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود، الرومي، البابرتي، الحنفي، المتوفى سنة ٧٨٦هـ.

فنونه" کے قبیل سے ہے،سوال کرتے ہیں ہم اللہ سے اس کی قبولیت کا اور اس بات کا کہ اللہ تعالی اس کتاب کے ذریعہ سے اس کے مؤلف کو اور ان سب لوگوں کو جو اس کا مطالعہ کریں نفع پہنچائے ، بیشک اللہ تعالی ان میں سب سے بہتر ہے، جن سے امید کی جاتی ہے اور سوال کرتے ہیں اللہ سے اس بات کا کہ اللہ اس کتاب سے حاسدین کے مکر اور متعصبین کی افترا بازی کو دفع فرمائے۔

تشریح : "أسهَرتُ"، "إسهَارٌ" سے ہے، مجرد میں اس کا مصدر "سَهَرٌ" ہے، جس کے معنی آتے ہیں: رات میں جاگنا۔ "أعمَلتُ": "إعمَال" سے ہے، جو عمل کرنے کے معنی میں ہے۔ "جِدٌّ": بمعنی کوشش ومحنت۔ "مَا بَينَ بَصَرِيْ": اس کا متعلق محذوف ہے، اس محذوف کے واسطے سے یہ "أعمَلتُ" کا مفعول مطلق واقع ہو رہا ہے، تقدیری عبارت یہ ہے: "أعمَلتُ بَدَنِي إعمَالَ الجِدِّ عَمَلاً مُفرَّقًا مَا بَينَ بَصَرِيْ وَيَدِيْ وَظُنُوْنِيْ" اور یہ ماقبل کے جملہ کی توضیح ہے، یعنی بدن کو عمل میں لگانے کی صورت یہ ہے کہ آنکھوں سے مطالعہ کیا، ہاتھوں سے لکھا اور عقل سے غور وفکر کیا۔ "ظن" سے مراد محل ظن یعنی عقل ہے۔ "النَّزْرُ اليَسِيْرُ" بمعنی الشَّيْءِ القَلِيْلِ۔

﴿مصنف علیہ الرحمہ کا علم فقہ سے اشتغال﴾

"هَـــذَا" یہ اثنائے کلام میں لایا جاتا ہے، تاکہ اس کا مابعد اس کے ماقبل سے مربوط ہو جائے، جیسے ارشادِ باری تعالی ہے: ﴿هَذَا وَإنَّ لِلطَّاغِيْنَ لَشَرَّ مَآبٍ (۱)﴾۔

یہاں اس کا مقصود یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب "الأشباه والنظائر" کے بارے میں جو مذکورہ بالا توقعات وابستہ کی ہیں، وہ اس لئے کہ مصنف علیہ الرحمہ کو علم فقہ سے بہت اشتغال رہا ہے اور انھوں نے اس کے حصول کے لئے بہت محنت وکوشش کی ہے، جس کو مصنف علیہ الرحمہ نے "لأنَّ الفِقْهَ أوَّلُ فُنُوْنِيْ، إلــخ" سے بیان کیا ہے، مصنف کتاب کو اگر اس فن میں مہارت ہو، جس فن کی وہ کتاب ہے، تو وہ کتاب نمایاں شان کی حامل ہوتی ہے اور لوگوں کا اس کتاب پر بہت اعتماد ہوتا ہے، اس لئے امید ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ کے علم فقہ سے اشتغال اور اس میں تبحر اور کامل بصیرت حاصل ہونے کی بنا پر ان کی یہ کتاب مکمل ہونے کے بعد امتیازی شان حاصل کرے گی، اس طرح سے "هذا" کا مابعد؛ ماقبل سے مربوط ہو گیا ہے۔

---

(۱) سورة ص: ۵۵.

"وَأَسعَى فِي تَحصِيلِ مَا هُجِرَ مِنهَا، إلخ": اس سے مراد حضرات متقدمین کی کتابیں ہیں، جیسے: جامع کبیر، جامع صغیر، زیادات وغیرہ، لوگ ان اصل کتابوں کے دیکھنے کے عادی نہیں رہے، مصنف علیہ الرحمہ نے ان کتابوں کا بھی گہرائی سے مطالعہ کیا ہے۔

"حَتَّى اختَصَرتُ تَحرِيرَ المُحَقِّقِ ابنِ هُمَامٍ، إلخ": علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ کی ایک کتاب ہے: "تحرير الأصول"، جو علم اصول فقہ میں ایک محقق اور مختصر رسالہ ہے، یہ رسالہ خود ہی مختصر ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے اس کا بھی اختصار پیش کیا ہے، جس کا نام "لب الاصول" ہے، کتاب کی شرح لکھنا آسان ہوتا ہے؛ لیکن اس کے اختصار کے لئے بڑی مہارت اور درک چاہیے، نیز مصنف علیہ الرحمہ نے علامہ نسفی رحمہ اللہ کی کتاب "منار الأنوار" جو اصول فقہ میں ہے، اس کی بھی شرح تحریر کی، جس کا نام "فتح الغفار بشرح المنار" ہے، یہ شرح انھوں نے محض پانچ ماہ میں تحریر فرمائی (۱)۔

﴿کتاب کی وجہ تسمیہ﴾

"بَعدَ تَسمِيَتِهِ بـ"الأَشبَاه وَالنَّظَائِر"، إلخ": زیر نظر کتاب فقہ کے سات فنون پر مشتمل ہے، جیسا کہ ماقبل میں معلوم ہوا، "الأشباه والنظائر" ان سات فنون میں سے ایک فن کا نام ہے، پس جو نام ایک فن کا تھا، وہ نام مجموعۂ کتاب کا رکھ دیا گیا، اس کو "تسمية الكل باسم الجزء" کہا جاتا ہے، جیسے: سورۂ بقرہ کہ ذبح بقرہ کا واقعہ اس کا ایک جزء ہے؛ مگر کل کو اس نام سے موسوم کر دیا گیا۔

> وَلَعَمرِي! إنَّ هَذَا الفَنَّ لا يُدرَكُ بِالتَّمَنِّي، وَلا يُنَالُ بـ"سَوفَ" وَ"لَعَلَّ" وَ"لَو أَنِّي"، وَلا يَنَالُهُ إلَّا مَن كَشَفَ عَن سَاعِدِ الجِدِّ وَشَمَّرَ، وَاعتَزَلَ أَهلَهُ، وَشَدَّ المِئزَرَ، وَخَاضَ البِحَارَ، وَخَالَطَ العَجَاجَ، يَدأَبُ فِي التَّكرَارِ وَالمُطَالَعَةِ بُكرَةً وَّأَصِيلاً، وَيَنصِبُ نَفسَهُ لِلتَّألِيفِ وَالتَّحرِيرِ بَيَاتًا وَمَقِيلاً، لَيسَ لَهُ هِمَّةٌ إلَّا مُعضَلَةً يَحُلُّهَا، أَو مُستَصعَبَةً عَزَّت عَلَى القَاصِرِينَ، إلَّا وَيَرتَقِي إلَيهَا وَيَحُلُّهَا، عَلَى أَنَّ ذٰلِكَ لَيسَ مِن كَسبِ العَبدِ، وَإنَّمَا هُوَ مِن فَضلِ اللّٰهِ يُؤتِيهِ مَن يَشَاءُ.

ترجمہ: اور میری عمر کی قسم! بیشک یہ فن تمنا سے حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے اور اس کو "سَوفَ"، "لَعَلَّ"

---

(۱) كشف الظنون.

اور "لَوْ أنِّي" سے (بھی) نہیں پایا جا سکتا، اس کو صرف وہی شخص حاصل کر سکتا ہے، جو کوشش کا بازو کھول دے اور مستعد ہو جائے اور اپنے اہل سے علیحدہ ہو جائے اور تہ بند کو مضبوط باندھ لے اور گھس جائے سمندر میں اور مل جائے غبار میں، ہمیشہ صبح وشام تکرار و مطالعہ میں لگا رہے اور اپنے آپ کو دن ورات تصنیف و تحریر کے لئے مخصوص کرلے، اس کی توجہ صرف پیچیدہ مسئلہ پر ہو، جس کو وہ کھول دے، یا اس مشکل مسئلہ پر ہو، (جس کا حل) پست ہمت لوگوں پر دشوار ہو گیا ہو؛ مگر یہ اس کی طرف چڑھے اور اس کی گرہ کشائی کردے، علاوہ ازیں یہ علم کسبی نہیں ہے؛ بلکہ یہ محض اللہ کا فضل ہے، وہ جس کو چاہتا ہے، دیتا ہے۔

تشریح : "عَنْ سَاعِدِ الجِدِّ": اس جملہ میں استعارہ بالکنایہ ہے، بایں طور کہ "جِدٌّ" کو تشبیہ دی گئی ہے انسان کے ساتھ اور مشبہ کو ذکر کیا، مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا؛ البتہ مشبہ بہ (انسان) کے لوازمات میں سے ایک لازم یعنی "سَاعِد" کو مشبہ کے لئے ثابت کیا ہے۔

"البِحَارُ": "بَحْرٌ" کی جمع ہے، بمعنی سمندر۔ "العَجَاجُ": بفتح العین بمعنی غبار۔ "بُكْرَةً": صبح کا وقت۔ "أصِيْلاً": شام کا وقت۔ صبح وشام بول کر جمیع وقت مراد لیا گیا ہے۔ "بَيَاتًا": کسی کام کو رات میں کرنا۔ "مَقِيْلاً": نصف النہار کا وقت۔ ان دونوں الفاظ سے مراد رات اور دن ہے۔ "مُعْضَلَةً": پیچیدہ مسئلہ۔ "مُسْتَصْعَبَةً": بھی اسی معنی میں ہے۔ "يَحُلُّ": باب نصر سے فعل مضارع معروف ہے، جس کے معنی ہیں، کھولنا، گرہ کشائی کرنا۔ "عَزَّتْ": ماضی ہے باب ضرب سے، جس کے معنی ہیں دشوار ہونا۔ "القَاصِرِيْنَ": پست ہمت لوگ۔

﴿علم فقہ کے لیے مجاہدہ درکار ہے﴾

اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے ناظرین بالخصوص طلبہ کو ترغیب و تحریض کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ ان کو علم فقہ میں درک اور مہارت کس طرح سے حاصل ہو سکتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ فن محض تمناؤں سے، امیدیں باندھنے سے اور آرزوؤں سے حاصل نہیں ہوتا؛ بلکہ اس کے حصول کے لیے سخت جد و جہد درکار ہے۔

"وَلَعَمْرِيْ، إلخ": اس جملہ میں مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی عمر کی قسم کھائی ہے، علامہ حموی رحمہ اللہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ حدیث میں ایسی قسم کی ممانعت آئی ہے، ایسی جاہلیت کی قسم کھانا مصنف علیہ الرحمہ کے لئے مناسب نہیں تھا۔

بندہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ حقیقتاً نہیں: بلکہ صورۃً قسم ہے، حقیقی قسم وہ ہوتی ہے، جہاں مقسم بہ کی تعظیم مقصود ہو۔ اور صورۃً قسم وہ ہے، جس میں مقسم بہ کی تعظیم مقصود نہ ہو؛ بلکہ اس قسم کا مقصد یہ ہو کہ جو

مضمون اس قسم کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے، اگر اس کی حقانیت کو پہنچانا چاہو، تو مقسم بہ میں غور کرلو، قرآن کریم میں جو بہت ساری قسمیں وارد ہوئی ہیں، ان کا مقصد مقسم بہ میں غور کرنے کی ترغیب ہی ہوتی ہے، یہاں بھی ایسا ہی ہے، گویا مصنف علیہ الرحمہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جو مضمون میں بیان کرنے جا رہا ہوں کہ یہ فن محض تمناؤں اور آرزوؤں سے حاصل نہیں ہوتا، اس کے لئے نفس کا بڑا مجاہدہ درکار ہے، اگر اس کی حقانیت کو تم جاننا چاہو، تو مقسم بہ یعنی میری زندگی کے بارے میں غور کرلو، مصنف علیہ الرحمہ نے اس علم کے لئے اپنی محنت، مجاہدہ نفس، راتوں کو بیدار رہنا وغیرہ ماقبل میں بیان کردیا ہے۔

"لا يُنَالُ بِسَوْفَ، إلخ": اس کا مطلب یہ ہے کہ آج کے کام کو کل پر ٹالنا، آج پڑھنا چاہئے؛ لیکن وہ یوں کہے کہ کل پڑھوں گا، یا یوں کہے: "لَعَلِّي أَقْرَأُ كَذَا"، "لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَذَا" : کاش! میں یہ پڑھ لوں، اگر میں ایسا کرلوں، تو محض امیدیں باندھنے سے کچھ حاصل نہیں ہوگا؛ بلکہ میدان عمل میں اترے اور محنت و کوشش کرے، تب یہ فن حاصل ہوگا۔

"وَخَاضَ البِحَارَ، وَخَالَطَ العَجَاجَ": اس کا مفہوم یہ ہے کہ تحصیل علم کے لیے دریا؛ یا خشکی کا سفر کرنے کی ضرورت پیش آئے، تو اس سے بھی دریغ نہ کرے۔

"لَيْسَ لَهُ هِمَّةٌ، إلخ": اس کا مطلب یہ ہے کہ علم فقہ کے حصول اور اس میں مہارت پیدا کرنے کے لئے سخت محنت و کوشش کرنے کے ساتھ ساتھ بلند ہمتی بھی ضروری ہے، چنانچہ فقیہ کو چاہئے کہ اس کی غور و فکر کا مرکز ہمیشہ پیچیدہ مسائل ہوں، جن کی گرہ کشائی میں وہ لگا رہے، یا وہ مشکل مسائل ہوں، جن کو پست ہمت اور عام لوگ حل نہ کرسکتے ہوں، یہ ان میں غور و فکر کرکے ان کا حل پیش کرے، آسان مسائل تو اس کے لئے نرم روئی کی طرح ہونے چاہئیں، جن کو وہ چٹکیوں میں حل کرلیتا ہو۔

آگے مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس علم کے حصول کے لئے نری محنت بھی کافی نہیں؛ بلکہ توجہ الی اللہ اور اللہ کی بارگاہ میں دعا و التجا بھی ضروری ہے؛ کیوں کہ یہ علم محض کسبی نہیں ہے؛ بلکہ اللہ کا فضل ہے، وہ جس کو چاہتا ہے دیتا ہے۔

وَهَا أَنَا أَذْكُرُ الكُتُبَ الَّتِي نَقَلْتُ مِنْهَا مُؤَلَّفَاتِي الفِقْهِيَّةَ الَّتِي اجْتَمَعَتْ عِنْدِي فِي أَوَاخِرِ سَنَةِ ثَمَانٍ وَسِتِّينَ وَتِسْعِ مِائَةٍ، فَمِنْ شُرُوحِ الهِدَايَةِ: النِّهَايَةُ(١)، وَغَايَةُ البَيَانِ(٢)، وَالعِنَايَةُ(٣)، وَمِعْرَاجُ الدِّرَايَةِ(٤)، وَالبِنَايَةُ(٥)، وَفَتْحُ القَدِيرِ(٦)، وَمِنْ شُرُوحِ الكَنْزِ: الزَّيْلَعِيُّ(٧)، وَالعَيْنِيُّ(٨)، وَالمِسْكِينُ(٩)، وَمِنْ شُرُوحِ القُدُورِيِّ: السِّرَاجُ الوَهَّاجُ(١٠)، وَالجَوْهَرَةُ(١١)، وَالمُجْتَبَى(١٢)، وَالأَقْطَعُ(١٣)، وَمِنْ شُرُوحِ المَجْمَعِ(١٤): لِلمُصَنِّفِ وَابْنِ المَلِكِ(١٥)، وَرَأَيْتُ شَرْحًا لِلْعَيْنِيِّ وَقْفًا(١٦)، وَشَرْحُ مُنْيَةِ المُصَلِّي لابْنِ أَمِيرِ الحَاجِّ(١٧)، وَشَرْحُ الوَافِي لِلْكَافِي(١٨)، وَشَرْحُ الوِقَايَةِ(١٩)، وَالنُّقَايَةِ(٢٠)، وَإِيضَاحُ الإِصْلاحِ(٢١)، وَشَرْحُ تَلْخِيصِ الجَامِعِ الكَبِيرِ لِلْعَلَّامَةِ الفَارِسِيِّ(٢٢)، وَتَلْخِيصُ الجَامِعِ لِلصَّدْرِ الشَّهِيدِ(٢٣)، وَالبَدَائِعُ لِلْكَاسَانِيِّ(٢٤)، وَشَرْحُ التُّحْفَةِ(٢٥)، وَالمَبْسُوطُ شَرْحُ الكَافِي(٢٦)، وَالكَافِي لِلْحَاكِمِ الشَّهِيدِ(٢٧)، وَشَرْحُ الدُّرَرِ وَالغُرَرِ لِمُلَّا خُسْرُو(٢٨)، وَالهِدَايَةُ(٢٩)، وَشَرْحُ الجَامِعِ الصَّغِيرِ لِقَاضِي خَان(٣٠)، وَشَرْحُ مُخْتَصَرِ الطَّحَاوِي(٣١)، وَالاخْتِيَارُ(٣٢)، وَمِنَ الفَتَاوَى: الخَانِيَّةُ(٣٣)، وَالخُلاصَةُ(٣٤)، وَالبَزَّازِيَّةُ(٣٥)، وَالظَّهِيرِيَّةُ(٣٦)، وَالوَلْوَالِجِيَّةُ(٣٧)، وَالعُمْدَةُ(٣٨)، وَالصُّغْرَى(٣٩)، وَالوَاقِعَاتُ لِلْحُسَامِ الشَّهِيدِ(٤٠)، وَالقُنْيَةُ(٤١)، وَالمُنْيَةُ(٤٢)، وَالغُنْيَةُ(٤٣)، وَمَآلُ الفَتَاوَى(٤٤)، وَالتَّلْقِيحُ لِلْمَحْبُوبِيِّ(٤٥)، وَالتَّهْذِيبُ لِلْقَلانِسِيِّ(٤٦)، وَفَتَاوَى قَارِئِ الهِدَايَةِ(٤٧)، وَالقَاسِمِيَّةُ(٤٨)، وَالعِمَادِيَّةُ(٤٩)، وَجَامِعُ الفُصُولَيْنِ(٥٠)، وَالخَرَاجُ لأَبِي يُوسُفَ(٥١)، وَأَوْقَافُ الخَصَّافِ(٥٢)، وَالإِسْعَافُ(٥٣)، وَالحَاوِي القُدْسِي(٥٤)، وَالتَّتِمَّةُ(٥٥)، وَالمُحِيطُ الرَّضَوِيُّ(٥٦)، وَالذَّخِيرَةُ(٥٧)، وَشَرْحُ مَنْظُومَةِ النَّسَفِي: المُصَفَّى(٥٨)، وَشَرْحَا مَنْظُومَةِ ابْنِ وَهْبَانَ لَهُ وَلابْنِ الشِّحْنَةِ(٥٩)، وَالصَّيْرَفِيُّ(٦٠)، وَخِزَانَةُ الفَتَاوَى(٦١)،

وَبَعْضُ خِزَانَةِ الأَكْمَل(٦٢)، وَبَعْضُ السِّرَاجِيَّةِ(٦٣)، وَالتَّتَارْخَانِيَّة(٦٤)، وَالتَّجْنِيْس(٦٥)، وَخِزَانَةُ الفِقْه(٦٦)، وَحَيْرَةُ الفُقَهَاءِ(٦٧)، وَمَنَاقِبُ الكُرْدَرِيِّ(٦٨)، وَطَبَقَاتُ عَبْدِ القَادِرِ(٦٩).

---

(١) اسمه الكامل: النهاية في شرح الهداية، ثلاث مجلدات، مصنفه: حسين بن علي بن حجاج، حسام الدين السغناقي، المتوفى سنة ٧١١ هـ. (الأعلام للزركلي)

(٢) اسمه الكامل: غاية البيان ونادرة الأقران في آخر الزمان، عشرون مجلدًا، صنفه: أمير كاتب بن أمير عمر غازي الفارابي الاتقاني العميدي، ولد سنة ٦٥٨هـ، وتوفي سنة ٦٨٥هـ. (الأعلام للزركلي، معجم المؤلفين، تاج التراجم لقاسم بن قطلو بغا).

(٣) اسمه الكامل: العناية في شرح الهداية، صنفه: أكمل الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمود الرومي البابرتي، المولود سنة ٧١٤هـ، والمتوفى سنة ٧٨٦هـ. (الأعلام للزركلي).

(٤) اسمه الكامل: معراج الدراية في شرح الهداية، صنفه: محمد بن محمد بن أحمد الخجندي السنجاري، قوام الدين الكاكي، المتوفى سنة ٧٤٩ هـ. (الأعلام للزركلي، معجم المؤلفين).

(٥) اسمه الكامل: البناية في شرح الهداية، في ست مجلدات، صنفه: أبومحمد محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين العيني، صاحب التصانيف الكثيرة، المولود سنة ٧٦٢هـ، المتوفى سنة ٨٥٥هـ. (الأعلام للزركلي).

(٦) اسمه الكامل: فتح القدير للعاجز الفقير، في ثمان مجلدات، صنفه: كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد المجيد السيواسي، المعروف بابن الهمام، المولود سنة ٧٩٠هـ، المتوفى سنة ٨٦١هـ. وصل فيه إلى أثناء الوكالة، وأتمه منه إلى آخر الكتاب، أحمد بن محمود الأدرنوي، المعروف بقاضي زاده، المتوفى ٩٨٨هـ وسمّاه "نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار". (الأعلام للزركلي، معجم المؤلفين، شذرات الذهب).

(٧) اسمه: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المعروف بالزيلعي، صنفه: فخر الدين عثمان بن علي، المتوفى ٧٤٣ هـ. (الأعلام للزركلي).

(٨) اسمه: رمز الحقائق شرح كنز الدقائق"، لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين العيني، المولود سنة ٧٦٢هـ، والمتوفى سنة ٨٥٥هـ. (الأعلام للزركلي).

(٩) صنفه: محمد بن عبد الله الهروي، معين الدين المعروف بالمسكين، فرغ من تاليفه سنة ٨١١ هـ ومات بعده. (الأعلام للزركلي). وهو ليس من الكتب المعتبرة، كذا قاله العلامة الطحطاوي في حاشيته على الدر المختار، في أواخر باب ما يفسد الصوم ١/ ٤٦٠.

(١٠) اسمه الكامل: السراج الوهاج الموضح لكل طالب ومحتاج، صنفه: أبو بكر بن علي بن محمد الحداد، الزبيدي، في ثمان مجلدات، ثم اختصره في مجلدين، وسماه "الجوهرة النيرة"، المتوفى سنة ٨٠٠ هـ. (الأعلام للزركلي، معجم المؤلفين، تاج التراجم لقاسم بن قطلو بغا).

(١١) انظر الحاشية التي قبلها.

(١٢) صنفه: مختار بن محمود بن محمد، أبو الرجاء، نجم الدين الزاهدي، الغزميني، المتوفى سنة ٦٥٨ هـ.

(١٣) صنفه: أحمد بن محمد بن محمد، أبو نصر البغدادي، المعروف بالأقطع، من تلاميذ القدوري، في مجلدين، قيل: اتهم بالمشاركة في سرقة، فقطعت يده اليسرى، وعرف بالأقطع، ونفى الصفدي في الوفيات ذلك، وقال: إن يده قطعت في حرب كانت بين المسلمين والتتار، توفي سنة ٤٧٤ هـ، وهذا شرح الجزء الأول من القدوري فقط. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(١٤) اسمه الكامل: مجمع البحرين وملتقى النهرين، ووقع في الأعلام: "النيرين"، صنفه: أحمد بن علي بن تغلب، أو ثعلب، مظفر الدين ابن الساعاتي، جمع فيه بين المختصر القدوري ومنظومة الخلافيات للنسفي، وشرحه أيضًا في مجلدين كبيرين، توفي سنة ٦٩٤ هـ. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(١٥) ابن الملك: هو عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين، ابن الملك، شرح مجمع البحرين لابن الساعاتي، توفي سنة ٨٠١ هـ.(الأعلام للزركلي، معجم المؤلفين).

(١٦) قد شرح العلامة العيني "مجمع البحرين وملتقى النهرين، لابن الساعاتي، وسماه "المستجمع شرح المجمع"، وذكر في آخره: أنه صنفه وعمره أربع وعشرون سنة، وفرغ منه في رمضان سنة ٧٨٥ هـ. (كشف الطنون)، وبه أراد المصنف ههنا.

(١٧) منية المصلي، اسمه الكامل: منية المصلي وغنية المبتدي، للشيخ سديد الدين محمد بن محمد الكاشغري، المتوفى سنة ٧٠٥ هـ، وهو كتاب معروف متداول، قد شرحه غير واحد من العلماء، منهم: شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الحلبي، المعروف بابن أمير الحاج، ولد سنة ٨٢٥هـ، وتوفي سنة ٨٧٩هـ، وسماه حلية المحلى وبغية المهتدي في شرح منية المصلي. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(١٨) كذا في جميع النسخ الموجودة عندنا، والصحيح: شرح الوافي: الكافي، بجعل "الكافي" بدلا، وشرح الوافي مبدلا منه، لأن "الكافي"؛ شرح الوافي، والوافي صنفه أبو البركات، حافظ الدين، عبد الله بن أحمد النسفي، المتوفى سنة ٧١٠ هـ، ثم لخصه وسماه "كنز الدقائق، وشرحه أي الوافي، وسماه: الكافي في شرح الوافي، (كذا في كشف الظنون)،

وليس المراد "الكافي للحاكم الشهيد"، لأن ليس له شرح سمي بالوافي، ويؤيده ما قاله المصنف نفسه في مقدمة البحر الرائق: الكافي شرح الوافي.

(١٩) قد صنف تاج الشريعة محمد بن صدر الشريعة الأكبر أحمد بن عبد الله بن إبراهيم لحفيده صدر الشريعة الأصغر عبيد الله بن مسعود كتابًا انتخبه من الهداية، وسماه: الوقاية في مسائل الهداية، ثم شرحه حفيده المذكور شرحًا اشتهر باسم "شرح الوقاية"، وأيضًا لخص الوقاية وسماه: النقاية، بضم النون، وتوفي سنة ٧٤٧ هـ. (الأعلام للزركلي).

(٢٠) راجع إلى ما قبلها.

(٢١) اسم مصنفه: أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين، المتوفى سنة ٩٤٠ هـ، له تصانيف كثيرة. (الأعلام للزركلي).

(٢٢) تلخيص الجامع الكبير في الفروع، صنفه كمال الدين محمد بن عباد بن ملك داود الخلاطي، المتوفى سنة ٦٥٢ هـ، وله شروح، منها: شرح علي بن بلبان الفارسي الحنفي، المتوفي سنة ٧٣١ هـ.

(٢٣) وهو صدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازة، المتوفى شهيدًا سنة ٥٣٦ هـ، وله تلخيص الجامع الكبير لإمام محمد الشيباني، وأيضًا شرح الجامع الكبير له. (كشف الظنون).

(٢٤) اسمه الكامل: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، واسم مصنفه: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، علاء الدين، المتوفى سنة ٥٨٧ هـ، وهو كتاب بديع لا نظير له في حسن ترتيبه، وتنسيق مباحثه، وفي الأصل هو شرح "تحفة الفقهاء في الفروع"، للإمام علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، المتوفى سنة ٤٥٠ هـ، ولما أتمه عرض على المصنف، فاستحسنه، وزوج ابنته: فاطمة الفقيهة، فقيل: شرح تحفته وتزوج ابنته. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٢٥) أي شرح تحفة الملوك للعلامة العيني، كما صرح به المصنف في البحر الرائق في باب العيد، اسمه: منحة السلوك شرح تحفة الملوك، وتحفة الملوك للإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، زين الدين، صاحب مختار الصحاح في اللغة، توفي سنة ٦٦٦ هـ، وهو كتاب مختصر في العبادات، مشتمل على عشرة كتب: الأول في الطهارة، الثاني في الصلاة، الثالث في الزكوة، الرابع في الحج، الخامس في الصوم، السادس في الجهاد، السابع في الصيد، الثامن في الكراهية، التاسع في الفرائض، والعاشر في الكسب مع الأدب. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٢٦) الكافي هو كتاب عظيم، صنفه أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي، المعروف بالحاكم الشهيد، المتوفى سنة ٣٣٤ هـ، جمع فيه الكتب الست التي صنفها الإمام محمد الشيباني، من الجامع الكبير، والجامع الصغير، والسير الكبير، والسير الصغير، والمبسوط، والزيادات، بتلخيص وحذف زائد، وشرحه غير واحد من العلماء، منهم: أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، المتوفى سنة ٤٨٣ هـ، وسماه: المبسوط، واشتهر بـ "المبسوط للسرخسي".

(٢٧) راجع إلى ما قبلها.

(٢٨) ملا خسرو، هو محمد بن فراموز بن علي، الشهير بملا خسرو، المتوفى سنة ٨٨٥ هـ، صنف أولًا " غرر الأحكام"، ثم شرحه وسماه: درر الحكام في شرح غرر الأحكام، ويقال له اختصارًا: شرح الدرر والغرر". (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٢٩) اسمه الكامل: الهداية في شرح البداية،وهو كتاب معروف متداول، صنفه علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، المرغيناني، أبو الحسن، برهان الدين، قد صنف أولًا "بداية المبتدي"، جمع فيه بين مختصر القدوري والجامع الصغير، ثم شرحه وسماه ما ذكر، ولد سنة ٥٣٠هـ، وتوفي سنة ٥٩٣هـ. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٣٠) الجامع الصغير، من تصانيف الإمام محمد، صاحب أبي حينفة، شرحه كثير من المشايخ، منهم: حسن بن منصور بن أبي القاسم محمود بن عبد العزيز، فخر الدين، المعروف بقاضي خان الأوزجندي الفرغاني، المتوفى سنة ٥٩٢ هـ. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٣١) الطحاوي، هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي، الطحاوي، أبو جعفر، ولد سنة ٢٣٩هـ، وتوفي سنة ٣٢١هـ، من تصانيفها: المختصر في الفقه، شرحه كثير من العلماء، منهم: بهاء الدين علي بن محمد الإسبيجابي، المتوفى سنة ٥٣٥ هـ، وأبو نصر أحمد بن محمد المعروف بالأقطع، المتوفى سنة ٤٧٤ هـ، وأبو بكر أحمد بن علي الرازي، الجصاص، المتوفى سنة ٣٧٠ هـ، وأبو بكر شمس الأئمة محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، المتوفى سنة ٤٨٣ هـ، وغيره من العلماء. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٣٢) اسمه الكامل: الاختيار لتعاليل المختار، صنفه: أبو الفضل مجد الدين، عبد الله بن محمود بن مودود، الموصلي الحنفي، ولد سنة ٥٩٩هـ، وتوفي سنة ٦٨٣هـ، صنف أولًا "المختار" للفتوى، ثم شرحه وسماه "الاختيار لتعاليل المختار". (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٣٣) أي فتاوى قاضي خان، وهي مشهورة مقبولة، معمول بها، متداول بين أيدي العلماء، تقدم ترجمته آنفًا.

(٣٤) اسمه الكامل: خلاصة الفتاوى، وهو كتاب مشهور، معتمد، مطبوع، وصاحب الفتاوى هو طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد، افتخار الدين، البخاري، ولد سنة ٤٨٢هـ، وتوفي سنة ٥٤٢هـ. (الأعلام، كشف الظنون).

(٣٥) هو الفتاوى البزازية، لمحمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز، والبزازي، الكردري، المتوفى سنة ٨٢٧ هـ، وهو كتاب مقبول، متداول، اسمه الأصلي الجامع الوجيز. (الأعلام ،كشف الظنون).

(٣٦) هو الفتاوى الظهيرية، لظهير الدين، أبي بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري، المتوفى ٦١٩ هـ. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٣٧) أي الفتاوى الولوالجية، وصاحب الفتاوى من هو، ففيه اختلاف، ففي بعض كتب التراجم والتواريخ نسب إلى أبي الفتح ظهيرالدين عبد الرشيد بن أبي حنيفة بن عبد الرزاق، الولوالجي، المتوفى سنة ٥٤٠ هـ، وفي بعضها إلى أبي المكارم، ظهير الدين إسحاق بن أبي بكر الولوالجي، المتوفى سنة ٧١٠ هـ، وفي بعضها: إلى كليهما، والراجح هو الأول، فليراجع للتفصيل إلى مقدمة محقق الفتاوى الولوالجية المطبوعة مكتبة دار الإيمان، سهارنفور.

(٣٨) أي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد، حسام الدين، تقدمت ترجمته.

(٣٩) أي الفتاوى الصغرى، هو أيضًا للصدر الشهيد، حسام الدين، كما في البحر الرائق/ باب النفقة والكسوة والسكنى لمعتدة.

تنبيه: للحسام الدين الشهيد كتابان في الفتاوى، الأول: الفتاوى الكبرى، والثاني: الفتاوى الصغرى، يقال لهما تارة: عمدة الفتاوى وعدة الفتاوى، على ذلك الترتيب كما قاله المصنف نفسه في مقدمة البحر الرائق، وليس فيه ذكر الكبرى أو الصغرى، فالمراد ههنا: عدة الفتاوى، فما في النسخ العامة من ذكر العدة قبل الصغرى ليس بصحيح، لأن الصغرى هو العدة، تأمل.

(٤٠) أي الواقعات الحسامية، للصدر الشهيد، حسام الدين أيضا.

(٤١) اسمه الكامل: قنية المنية، للعلامة مختار بن محمود الزاهدي، تقدمت ترجمته، والقنية، وإن كانت فوق الكتب الغير المعتبرة، وقد نقل عنها بعض العلماء في كتبهم، لكنها مشهورة عند العلماء بضعف الرواية، وإن صاحبهامعتزلي. كذا في كشف الظنون، وكذا في الدر المختار وحاشية الشامي في باب الحج عن الغير.

(٤٢) أي منية المفتي، للشيخ يوسف بن أحمد السجستاني، المتوفى سنة ٦٣٨ هـ، فرغ من تاليفه سنة ٦٣٨ هـ، وله أيضا غنية المفتي، سماه في كشف الظنون: "غنية الفقهاء". (الأعلام للزركلي، كشف الظنون). وصرح به أي بمنية المفتي في مواضع متعددة من هذا الكتاب كما ستراه إن شاء الله.

(٤٣) أي الغنية في الفتاوى، لمحمود بن أحمد بن مسعود بن عبد الرحمن القونوي، أبو الثناء، جمال الدين، المتوفى سنة ٧٧٧ هـ، (الأعلام للزركلي)، أوالمراد به غنية المفتي لصاحب منية المفتي الذي تقدم ذكره آنفًا.

(٤٤) اسمه الأصلي: الملتقط في الفتاوى الحنفية، ويسمى: مآل الفتاوى، صنفه: محمد بن يوسف بن محمد العلوي الحسني، السمرقندى، أبو القاسم ناصر الدين، المتوفى سنة ٥٥٦ هـ.(الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٤٥) اسمه الكامل: تلقيح العقول في الفروق بين أهل النقول، للعلامة أحمد بن عبيد الله بن إبراهيم، المحبوبي، صدر الشريعة الأكبر، المتوفى سنة ٦٣٠ هـ، (كشف الظنون، تاج التراجم لقاسم بن قطلو بغا).

(٤٦) لم أجد ترجمته، وكذا قال صاحب التحقيق الباهر العلامة الآفندي.

(٤٧) وهو فتاوى الشيخ سراج الدين أبي حفص، عمر بن علي بن فارس الكتاني، القاهري، الحسيني، المعروف بقارئ الهداية، أستاذ المحقق كمال الدين ابن الهمام، صرح به المصنف في البحر في باب التيمم وغيره، وكان يستحضر الهداية في فروع الحنفية، ولذا اشتهر بقارئ الهداية، توفي سنة ٨٢٩هـ (الأعلام للزركلي بزيادة).

(٤٨) أي الفتاوى القاسمية، للعلامة القاسم بن قطلو بغا، زين الدين أبو العدل السوموني، الجمالي، ولد سنة ٨٠٢هـ، وتوفي سنة ٨٧٩هـ. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٤٩) أي الفتاوى العمادية، ويقال له: الفصول العمادية، لمحمد بن محمد بن مصطفى العمادي، أبو السعود، ولد سنة ٨٩٨ هـ، وتوفي سنة ٩٨٢ هـ. (الأعلام للزركلي، هدية العارفين، خزانة التراث). وأيضا يعرف كتاب آخر في فروع الحنفية بهذا الاسم، وهو: فصول الأحكام لأصول الأحكام، يعرف بفصول العمادي، لأبي الفتح عبد الرحيم بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني السمرقندي، المتوفى سنة ٦٥١ هـ. (كشف الظنون، هدية العارفين).

(٥٠) هو للشيخ بدر الدين محمود بن إسرائيل الشهير بابن قاضي، سماوة أو سماونة، المتوفى سنة ٨٢٣ هـ، وهو كتاب مشهور، متداول، جمع فيه بين فصول العمادي السالف ذكره، وبصول الأسروشني، وأحاط وأجاد. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٥١) أي كتاب الخراج للإمام أبي يوسف، يعقوب بن إبراهيم، صاحب الإمام أبي حنيفة، المتوفى سنة ١٨٢ هـ. (كشف الظنون).

(٥٢) أي أحكام الأوقاف، لأبي بكر أحمد بن عمر بن مهير الشيباني، المعروف بالخصاف، كان ورعًا، يأكل من كسب يده، له تصانيف متعددة، المتوفى سنة ٢٦١ هـ. (الأعلام للزركلي).

(٥٣) أي الإسعاف لأحكام الأوقاف، لبرهان الدين إبراهيم بن موسى بن أبي بكر الطرابلسي، ولد سنة ٨٥٣هـ، وتوفي سنة ٩٢٢هـ. (الأعلام للزركلي).

(٥٤) للقاضي جمال الدين أحمد بن محمد بن نوح، القابسي، الغزنوي، المتوفى في حدود سنة ٦٠٠هـ(٥٩٣ هـ)، وإنما قيل فيه القدسي، لأنه صنفه في القدس. (كشف الظنون، هدية العارفين، خزانة التراث).

(٥٥) أي تتمة الفتاوى لمحمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازه البخاري المرغيناني، برهان الدين، ولد سنة ٥٥١هـ، وتوفي سنة ٦١٦هـ، عده ابن كمال باشا من المجتهدين في المسائل. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون، تاج التراجم لقاسم بن قطلو بغا، معجم المؤلفين).

(٥٦) صنفه محمد بن محمد رضي الدين السرخسي، المتوفى سنة ٤٧١ هـ، وهذا الكتاب في أربعين مجلدًا، وثلاثة كتب أخري باسم المحيط، أحدها في عشر مجلدات، والثاني في أربع، والثالث في جزئين. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

(٥٧) أي ذخيرة الفتاوى لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازه، صاحب تتمة الفتاوى، وقد سلف ذكره.

(٥٨) على هذا المقام اختلاف في نسخ الأشباه الموجودة عندنا، ففي النسخة المتداولة المطبوعة بدار العلوم ديوبند: "شرحي منظومة النسفي للمصفى وابن وهبان له"، وفي النسخة المطبوعة بمكتبة فقيه الأمت، بديوبند، وكذا في النسخة المطبوعة بإدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، وكذا في النسخة الطبوعة بمكتبة حمدان، ديو بند مع الشرح: شرح منظومة النسفي للمصفى، وشرحا منظومة ابن وهبان له"، وفي النسخة المطبوعة بالمطبع المظهري في سنة ١٢٧٠ هـ: شرح منظومة النسفي للمصفى شرحي منظومة ابن وهبان"، وفي النسخة المطبوعة بدار الكتب العلمية، بيروت: شرح منظومة النسفي، شرحي منظومة ابن وهبان، واعلم أن الإمام النسفي صاحب كنز الدقائق الذي تقدم ترجمته، قد صنف منظومة في الخلافيات، ثم شرحه شرحا بسيطا وسماه "المستصفى"، ثم اختصره وسماه: "المصفى"، فالمصفى اسم الكتاب لا اسم المصنف، فالصحيح هكذا: شرح منظومة النسفي المصفى، وشرحا منظومة، إلخ، كما أثبتُّه في المتن.

(٥٩) وابن وهبان، تقدم ترجمته في أول الكتاب، له منظومة في الفقه، مشتملة على غرائب المسائل، اسمها: قيد الشرائد ونظم الفرائد، ثم شرحه في مجلدين، وسماه: عقد القلائد في حل قيد الشرائد، وأيضًا شرحها عبد البر محمد بن محمد أبو البركات، سرى الدين المعروف

بابن الشحنة، المولود سنة ٨٥١هـ، والمتوفى سنة ٩٢١هـ، وسماه: تفصيل عقد الفوائد بتكميل قيد الشرائد. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).
(٦٠) أي الفتاوى الصيرفية، لإمام مجد الدين أسعد بن يوسف بن علي البخاري، الصيرفي، المعروف بآهو، كذا في كشف الظنون، وما ذكر وفاته، وذكر في الأعلام تاريخ وفاته سنة ١٠٨٨ هـ، لكنه ليس بصحيح، كما هو ظاهر.
(٦١) خزانة الفتاوى اثنان: أحدهما للشيخ طاهر بن أحمد البخاري، صاحب خلاصة الفتاوى، المتوفى سنة ٥٤٢ هـ وثانيهما: لأحمد بن محمد بن أبي بكر الحنفي، المتوفى سنة ٥٢٢ هـ، صنفه أولاً مجمع الفتاوى، ثم اختصره، وسماه "خزانة الفتاوى". (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).
(٦٢) صنفه: يوسف بن علي بن محمد، أبو يعقوب الجرجاني، توفي بعد سنة ٥٢٢ هـ، (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).
(٦٣) صنفه: علي بن عثمان بن محمد بن سليمان، أبو محمد سراج الدين، التيمي، الأرشي الفرغاني، فرغ من تاليفه سنة ٥٦٩ هـ، وتوفي بعده، وقد نسب إلي أبي حفص سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي، المتوفى سنة ٧٧٣ هـ، لكن فيه شك. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).
(٦٤) أي الفتاوى التتار خانية، واسمه الأصلي: زاد المسافر، صنفه عالم بن العلاء الحنفي، المتوفى سنة ٢٨٦ هـ. (كشف الظنون).
(٦٥) أي التجنيس والمزيد للإمام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، صاحب الهداية، وقد تقدم ذكره.
(٦٦) صنفه نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، أبو الليث، المتوفى سنة ٣٧٣ هـ. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).
(٦٧) صنفه: عبد الغفور بن لقمان بن محمد، تاج الدين أبو المفاخر الكردري، وجمع فيه ما يحار في حله العلماء، وتوفي سنة ٥٦٢ هـ. (الأعلام للزركلي).
(٦٨) أي المناقب الكردرية في سيرة الإمام أبي حنيفة، صنفه: محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكردري الشهير بالبزازي، المتوفى سنة ٨٢٧ هـ، (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).
(٦٩) أي الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد محيي الدين، وهو أول من صنف في طبقاتهم، ولد سنة ٦٩٦هـ، وتوفي سنة ٧٧٥هـ. (الأعلام للزركلي، كشف الظنون).

ترجمہ: اور واضح ہو کہ اب میں ان کتابوں کا تذکرہ کرتا ہوں؛ جن سے میں نے اپنی فقہی تالیفات کو نقل کیا ہے، جو ۹۶۸ھ کے آخر میں میرے پاس جمع ہوگئی تھیں، وہ یہ ہیں: ہدایہ کی شرحوں میں سے: نہایہ، غایۃ البیان، عنایہ، معراج الدرایہ، بنایہ، فتح القدیر، کنز کی شرحوں میں سے: زیلعی، عینی، مسکین اور قدوری کی شرحوں میں سے: السراج الوہاج، الجوہرۃ النیرۃ، مجتبی، اقطع، مجمع کی شرحوں میں سے: ایک شرح خود ماتن علیہ الرحمہ کی اور ایک ابن ملک کی اور ایک شرح میں نے علامہ عینی کی موقوفہ دیکھی اور شرح منیۃ المصلی علامہ ابن امیر حاج الحلبی کی، شرح الوافی للکافی، شرح الوقایہ، نقایہ، ایضاح الاصلاح، شرح تلخیص الجامع الکبیر للعلامۃ الفارسی، صدر الشہید کی تلخیص الجامع الکبیر، علامہ کاسانی کی بدائع الصنائع، شرح التحفہ، مبسوط، شرح کافی، کافی للحاکم الشہید، شرح الدرر والغرر لملا خسرو، ہدایہ، شرح الجامع الصغیر لقاضی خان، شرح مختصر الطحاوی، اختیار۔

اور فتاوی کی کتابوں میں یہ کتابیں تھیں: خانیہ، خلاصۃ، بزازیہ، ظہیریہ، ولوالجیہ، عمدۃ، صغری، حسام الشہید کی: الواقعات، قنیہ، منیہ، غنیۃ، مآل الفتاوی، علامہ محبوبی کی التلقیح، قلانسی کی التہذیب، فتاوی قاری الہدایہ، قاسمیہ، عمادیہ، جامع الفصولین، الخراج لابی یوسف، اوقاف للخصاف، اسعاف، الحاوی القدسی، تتمہ، المحیط الرضوی، ذخیرہ، منظومۃ النسفی کی شرح: المصفّی، منظومۃ ابن وہبان کی دو شرحیں: ایک خود ابن وہبان کی اور ایک ابن الشحنہ کی، صیرفیہ، خزانۃ الفتاوی، خزانۃ الاکمل کا کچھ حصہ، فتاوی سراجیہ کا کچھ حصہ، تاتارخانیہ، تجنیس، خزانۃ الفقہ، حیرۃ الفقہاء، مناقب الکردری اور طبقات عبد القادر۔

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی فقہی تصنیفات کے ماخذ کو بیان کیا ہے، جن کی تفصیل عبارت اور ترجمہ سے واضح ہے۔

الَّتِي اجتَمَعَت عِندِي، إلخ: اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مندرجہ بالا کتب جو مصنف علیہ الرحمہ کے پاس تھیں، وہ سب مصنف علیہ الرحمہ کی مملوکہ نہیں تھیں؛ بلکہ ان میں مملوکہ، مستعار، موقوفہ سب طرح کی کتابیں تھیں، جیسا کہ "رَأَیتُ شَرحًا لِلعَینِیِّ وَقفًا" میں یہ بات واضح ہے۔

الفَنُّ الأوَّلُ:

قَوْلٌ فِي القَوَاعِدِ الكُلِّيَّةِ.

ترجمہ: پہلا فن قواعد کلیہ کے بیان میں ہے۔

تشریح: یہ کتاب "الأشباہ و النظائر" جیسا کہ مقدمہ میں مذکور ہوا، فقہ کے سات فنون پر مشتمل ہے، مقدمہ میں ہی اجمالی طور پر ان کا تعارف وتذکرہ مصنف علیہ الرحمہ نے کیا، ان سات فنون میں سے یہاں سے پہلا فن شروع کیا جارہا ہے اور صرف یہی پہلا فن داخل نصاب ہے، اس پہلے فن میں ان قواعد کو بیان کیا گیا ہے، جن کی طرف احکام کو لوٹایا جاتا ہے اور جن پر احکام کو متفرع کیا جاتا ہے۔

"الفَنُّ الأوَّلُ" مبتدا ہے اور آگے کی عبارت "قَوْلٌ فِيْ القَوَاعِدِ الكُلِّيَّةِ" اس کی خبر ہے، جس میں "قَوْلٌ" مصدر؛ اسم مفعول "مَقُوْلٌ" کے معنی میں ہے اور جار مجرور اس سے متعلق ہے، لفظی ترجمہ یہ ہے: پہلا فن بولا گیا ہے قواعد کلیہ کے بیان میں اور مرادی ترجمہ یوں ہوگا: پہلا فن قواعد کلیہ کے بیان میں ہے۔

"قَوَاعِدُ"؛ "قَاعِدَةٌ" کی جمع ہے اور قاعدہ وہ اصول ہے، جو مختلف ابواب کی مختلف فروع کو جامع ہو۔ قاعدہ اور ضابطہ کا فرق مقدمہ میں آچکا ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے مذکورہ عنوان میں "قواعد" کو "کلیہ" کی قید سے مقید کیا ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ فقہی قواعد اکثری ہوتے ہیں، کلی نہیں ہوتے، جیسا کہ خود آگے مصنف علیہ الرحمہ ہر قاعدہ کے کچھ نہ کچھ مستثنیات بیان کریں گے؛ لہذا جب قواعد اکثری ہیں، تو پھر ان کو "کلیہ" کے ساتھ مقید کرنا چہ معنی دارد؟

جواب یہ ہے کہ کلیہ کا لفظ یہاں اپنے مشہور معنی: جمیع وتمام میں مستعمل نہیں ہے؛ بلکہ یہاں اس سے مراد وہ قواعد ہیں، جو کسی دوسرے قاعدہ کے تحت داخل نہ ہوں، آگے دو طرح کے قواعد کا تذکرہ آرہا ہے: ایک وہ قواعد جو براہِ راست نصوص سے ماخوذ اور مستقل ہیں، دوسرے وہ قواعد جو کسی بڑے قاعدہ کے تحت ہیں، تو یہاں "کلیہ" سے مراد پہلی قسم کے قواعد ہیں، اس کے عام ومعروف معنی یہاں مراد نہیں ہیں۔

الأُولٰى: لا ثَوَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ، صَرَّحَ بِهِ المَشَايِخُ فِيْ مَوَاضِعَ مِنَ الفِقْهِ، أَوَّلُهَا: فِيْ الوُضُوْءِ، سَوَاءٌ قُلْنَا: إِنَّهَا شَرْطُ الصِّحَّةِ، كَمَا فِيْ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالحَجِّ، أَوْ لَا، كَمَا فِيْ الوُضُوْءِ وَالغُسْلِ.

ترجمہ: پہلا قاعدہ "لا ثواب إلا بالنیة" ہے، علمانے فقہ میں متعدد جگہوں پر اس قاعدہ کی تصریح فرمائی ہے، ان میں سے پہلا موقع وضو ہے، خواہ ہم یہ کہیں کہ نیت شرط صحت ہے، جیسا کہ نماز، زکوۃ، روزہ اور حج میں، (یا یہ کہیں کہ) شرط صحت نہیں، جیسا کہ وضو اور غسل میں۔

تشریح: "صَرَّحَ بِهِ" اس میں ضمیر کا مرجع "قَاعِدَةٌ" ہے، جو اگرچہ مؤنث ہے، مگر اس کو "قول" کی تاویل میں مان کر ضمیر کو اس کی طرف لوٹایا گیا ہے اور "أَنَّهَا" کی ضمیر کا مرجع "نِيَّةٌ" ہے۔

﴿پہلا قاعدہ: "لا ثَوَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ" اور اس کی تقدیم کی وجہ﴾

پہلا قاعدہ یہ ہے کہ بغیر نیت کے (کسی بھی عمل کا) ثواب نہیں ملتا، مصنف علیہ الرحمہ نے سب سے پہلے اس قاعدہ کو اس لیے بیان کیا کہ حضرات اہل علم نے تاکید کی ہے کہ اپنی تصانیف کا آغاز حدیث: "انما الاعمال بالنیات" سے کرنا چاہیے، چنانچہ حافظ حدیث علامہ ابن مہدی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر میں کوئی کتاب تصنیف کرتا، تو اس کا ہر باب اسی حدیث سے شروع کرتا، اور یہ قاعدہ اسی حدیث کے ہم معنی ہے؛ اس لیے مصنف علیہ الرحمہ نے اس سے آغاز کیا، نیز اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ جیسے یہ حدیث امہات الحدیث ہے، ایسے ہی یہ قاعدہ بھی امہات القواعد ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ کی عادت یہ ہے کہ وہ قاعدہ بیان کرنے کے بعد یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ حضرات فقہانے کن کن مواقع پر اور کہاں کہاں اس قاعدہ کی تصریح فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ فقہائے کرام رحمہم اللہ نے مختلف مقامات پر اس قاعدہ کی صراحت کی ہے، جن میں سے پہلا موقع "باب الوضوء" ہے، وضو کی سنتوں کے ذیل میں اس قاعدہ کا بھی تذکرہ آتا ہے، اس کے علاوہ بھی دیگر مواقع پر اس قاعدہ کو بیان کیا جاتا ہے۔

"سَوَاءٌ قُلْنَا، إلخ": اس عبارت میں مذکورہ قاعدہ کی عمومیت کو بیان کیا گیا ہے کہ کسی بھی عمل کا ثواب بغیر نیت کے حاصل نہیں ہوگا، چاہے اس عمل کے لئے نیت شرط صحت ہو، یا نہ ہو، اعمال دو طرح کے ہیں: بعض وہ ہیں کہ جن کے لئے نیت شرط صحت ہے، بغیر نیت کے وہ صحیح اور معتبر نہیں ہوتے، مثلاً نماز پڑھنا، بلا نیت کے نماز ادا

کرنے سے ادا نہ ہوگی، زکوۃ ادا کرنا، بغیر نیت کے زکوۃ دی گئی ہو، تو وہ محض نفلی صدقہ ہوگا، روزہ رکھنا، بغیر نیت کے روزہ رکھا ہو، تو وہ بھوک پیاس کے سوا کچھ نہیں، حج کا بھی یہی حکم ہے۔ اور بعض اعمال وہ ہیں، جن کے لئے نیت شرط صحت نہیں ہے، بلا نیت وارادہ کے بھی ان اعمال کا تحقق ہوجاتا ہے، مثلاً: وضو اور غسل، اگر انسان کا پورا بدن یا اعضائے وضو کسی بھی طرح سے پانی سے بھیگ جائیں، تو خواہ اس کی نیت وضو اور غسل کی نہ ہو، پھر بھی اس کا وضو اور غسل ہوجائے گا، الحاصل کسی بھی قسم کا عمل ہو، اس پر ثواب حاصل ہونے کے لئے نیت لازمی ہے، بغیر نیت کے اگر کوئی عمل متحقق ہوا، تو گو وہ صحیح اور معتبر ہو، مگر اس پر ثواب نہیں ہوگا۔

وَعَلٰى هَذَا قَرَّرُوْا حَدِيثَ إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، إِنَّهُ مِنْ بَابِ المُقْتَضَى، إِذْ لا يَصِحُّ بِدُوْنِ التَّقْدِيْرِ، لِكَثْرَةِ وُجُوْدِ الأَعْمَالِ بِدُوْنِهَا، فَقَدَّرُوْا مُضَافًا، أَيْ حُكْمَ الأَعْمَالِ، وَهُوَ نَوْعَانِ: أُخْرَوِيٌّ: وَهُوَ الثَّوَابُ، وَاسْتِحْقَاقُ العِقَابِ، وَدُنْيَوِيٌّ: وَهُوَ الصِّحَّةُ وَالفَسَادُ، وَقَدْ أُرِيْدَ الأُخْرَوِيُّ بِالإِجْمَاعِ، لِلإِجْمَاعِ عَلٰى أَنَّهُ لا ثَوَابَ وَلا عِقَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ، فَانْتَفَى الآخَرُ أَنْ يَكُوْنَ مُرَادًا، إِمَّا لأَنَّهُ مُشْتَرَكٌ وَلاعُمُوْمَ لَهُ، أَوْ لانْدِفَاعِ الضَّرُوْرَةِ بِهِ مِنْ صِحَّةِ الكَلامِ بِهِ، فَلا حَاجَةَ إِلَى الآخَرِ، وَالثَّانِي أَوْجَهُ، لأَنَّ الأَوَّلَ لا يُسَلِّمُهُ الخَصْمُ، لأَنَّهُ قَائِلٌ بِعُمُوْمِ المُشْتَرَكِ.

ترجمه: اور اسی کے مطابق شراح نے حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی توضیح کی ہے کہ یہ حدیث مقتضی (اقتضاء النص) کی قبیل سے ہے؛ اس لئے کہ اس کے معنی کسی حرف کی تقدیر کے بغیر صحیح نہیں ہیں؛ کیوں کہ بے شمار اعمال بلا نیت کئے ہوئے بھی متحقق ہوجاتے ہیں؛ اس لئے شراح نے ایک مضاف مقدر مانا ہے، (لہذا عبارت یوں ہوگی): "حكم الأعمال" اور حکم کی دو قسمیں ہیں: ایک اخروی اور وہ ثواب (کا ملنا) ہے اور عذاب کا مستحق ہونا ہے اور دوسرا دنیوی اور وہ (عمل کا) صحیح اور فاسد ہونا ہے اور (یہاں) بالاتفاق حکم اخروی مراد لیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ بلا نیت نہ ثواب ملتا ہے اور نہ ہی عقاب ہوتا ہے؛ لہذا دوسرا حکم (حکم دنیوی) مراد نہیں ہوسکے گا، یا تو اس وجہ سے کہ لفظ حکم مشترک ہے اور مشترک میں عموم نہیں ہوتا، یا اس وجہ سے کہ حکم اخروی ہی سے ضرورت پوری ہوگئی، یعنی کلام کے معنی صرف اسی سے درست ہوگئے؛ لہذا دوسرا حکم مراد لینے کی ضرورت نہیں رہی اور یہ دوسری وجہ زیادہ عمدہ ہے؛ کیوں کہ پہلی بات کو خصم تسلیم نہیں کرتا ہے؛ کیوں کہ وہ عموم مشترک کا قائل ہے۔

تشریح: "وَعَلَى هَذَا قَرَّرُوْا، إلخ": "هَذَا" کامشارالیہ مذکورہ ضابطہ ہے، "الأعْمَالُ"؛ "عَمَلٌ" کی جمع ہے، جو بابِ "سَمِعَ" کا مصدر ہے اور یہاں اس سے مراد وہ عمل ہے، جو مؤمن سے صادر ہو؛ کیوں کہ کافر کا عمل بہر صورت غیر معتبر ہے، خواہ نیت ہو، یا نہ ہو، "النِّيَّاتُ"؛ "نِيَّةٌ" کی جمع ہے، نیت کے لغوی معنی ہیں: قلب کا اس چیز کی جانب متوجہ ہونا، جو اس کی غرض و مقصد کے مطابق ہو اور شرعی طور پر نیت یہ ہے کہ کسی کام کو محض اللہ کی رضا اور اس کے حکم کی تعمیل میں کرنا، آگے خود مصنف رحمہ اللہ نے نیت کی یہ لغوی اور شرعی تعریف ذکر فرمائی ہے، حدیث میں نیت کے شرعی معنی ہی مراد ہیں۔

﴿مصنف علیہ الرحمہ کا شرح قواعد کا طرز اور اس سے غیر مقلدین کے مشہور اعتراض کا دفعیہ﴾

مصنف علیہ الرحمہ کا اس کتاب میں قواعد کی شرح و بیان کا طرز یہ ہے کہ وہ پہلے قاعدہ بیان کرتے ہیں، پھر ادلۂ شرعیہ میں سے کسی دلیل سے اس قاعدہ کو ثابت کرتے ہیں، عام طور پر تین دلیلوں میں سے کوئی ایک دلیل اس کے اثبات میں پیش کرتے ہیں:

﴿۱﴾ قرآن کریم کی آیت ﴿۲﴾ حدیث رسول ﷺ ﴿۳﴾ بعض جگہ اجماع سے اس کو ثابت کرتے ہیں۔

اس کے اثبات کے بعد اس قاعدہ پر مسائل متفرع فرماتے ہیں، پھر اگر کچھ مسائل اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہوں، تو اخیر میں ان کو بھی ذکر کرتے ہیں۔

اس کا فائدہ یہ ہے کہ دلیل شرعی سے اس قاعدہ کے اثبات کے بعد اب اس قاعدہ پر جتنے مسائل متفرع ہوں گے، وہ تمام کے تمام اسی دلیل شرعی سے ثابت مانے جائیں گے، جس سے وہ قاعدہ ثابت ہوا؛ اس لئے کہ جب قاعدہ جو اصل اور بنیاد ہے، وہ دلیل شرعی سے ثابت ہو گیا، تو اب اس پر متفرع ہونے والے تمام مسائل بھی اسی دلیل شرعی کی طرف منسوب و راجع ہوں گے۔

اسی سے غیر مقلدین اور منکرین فقہ کا وہ عام اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے کہ فقہ محض اقوال رجال ہے اور پورا فقہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور دیگر ائمہ کے اقوال کا مجموعہ اور ان کے ذہن کی اختراع ہے، قرآن و سنت سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

اس کا جواب یہی ہے کہ مسائل عموماً قواعد سے ثابت ہوتے ہیں اور وہ قواعد واصول چوں کہ قرآن وسنت سے ماخوذ اور نصوص شرعیہ سے ثابت ہیں؛ لہذا ان پر متفرع ہونے والے جملہ مسائل بھی انہی شرعی نصوص سے ثابت مانے جائیں گے؛ اس لئے فقہ میں مذکور ہر مسئلہ وجزئیہ کے لئے مستقل دلیل شرعی کی نہ حاجت ہے اور نہ ہی اس کا مطالبہ معقول ہے۔

﴿فقہی قواعد کا فائدہ اور اہمیت﴾

یہ قواعد واصول شریعت اسلامیہ کے جامع ومکمل ہونے کی دلیل ہیں؛ کیوں کہ ظاہر ہے کہ قیامت تک پیش آنے والے جملہ مسائل وجزئیات میں سے اگر ہر ایک کے بارے میں مستقل نصوص بیان ہوتیں، تو وہ اتنا بڑا ذخیرہ ہوجاتا کہ اس کا تحمل اور ضبط امت کے لئے ناممکن ہوتا، جب کہ دوسری طرف؛ جیسا کہ پہلے آچکا ہے کہ قیامت تک پیش آنے والے تمام احوال اور اعمال کا حکم معلوم ہونا ضروری ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے:

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (سورۃ زلزال) کہ انسان جو بھی ذرہ بھر خیر یا ذرہ بھر شر انجام دے گا، قیامت کے دن اس پر جزا اور سزا کا استحقاق ہوگا، ظاہر ہے کہ ہر چھوٹے بڑے عمل پر مواخذہ اس وقت معقول ہے، جب کہ ہر عمل کا شرعی حکم بھی بیان کیا گیا ہو اور انسانوں کو اس کا علم بھی ہو، اس کے بغیر مواخذہ سراسر ظلم ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ قیامت تک جتنی صورتیں اور مسائل پیش آئیں گے، امت کو ان کا علم عطا کیا گیا ہے، ورنہ مواخذہ چہ معنی دارد؟ اور یہ بات معلوم ہے کہ ہر پیش آمدہ مسئلہ وصورت کا حکم مستقل طور پر قرآن وسنت میں مذکور نہیں ہے، تو پھر ان کا علم عطا کیے جانے کی کیا صورت ہے؟

تو اس کی صورت یہی ہے کہ بہ ذریعہ فقہائے کرام رحمہم اللہ کو قرآن وحدیث سے کچھ اصول وضوابط مستنبط کروائے گئے اور ان میں فطری طور پر ایسی گہرائی وگیرائی رکھی گئی کہ قیامت تک پیش آنے والے تمام مسائل اور صورتوں کا حکم ان قواعد وضوابط کے ذریعہ معلوم کیا جاسکتا ہے، چنانچہ علمائے کرام رحمہم اللہ نے ہر زمانہ میں پیش آمدہ مسائل کا حکم ان اصول وضوابط سے مستنبط کر کے امت کے سامنے پیش کیا ہے اور آئندہ بھی تا قیام قیامت یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

لہذا یہ کہنا کہ فقہ محض اقوال رجال کا مجموعہ ہے، قرآن وسنت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے، صرف ایک مغالطہ اور فریب ہے؛ بلکہ مذکورہ تفصیل کی روشنی میں یہ کہنا بالکل بجا ہوگا کہ متاخرین علماء رحمہم اللہ کے اقوال بھی قرآن وسنت سے مستنبط وماخوذ ہیں؛ کیوں کہ وہ انہی قواعد پر مبنی ہوتے ہیں، جن کا استخراج قرآن وسنت سے کیا

گیا ہے، چنانچہ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ "**جَمِيعُ مَا تَقُولُهُ الأَئِمَّةُ شَرحٌ لِلسُّنَّةِ، وَجَمِيعُ السُّنَّةِ شَرحٌ لِلقُرآنِ**" (١)، یعنی ائمہ مجتہدین جو کچھ بیان کرتے ہیں، وہ سب سنت کی شرح ہے اور جو کچھ سنت میں مذکور ہے، وہ تمام کا تمام قرآن کریم کی شرح ہے؛ اس لئے اقوال ائمہ اور اقوال علما قرآن وسنت سے علیحدہ کوئی اور چیز نہیں ہیں؛ بلکہ اس کے تحت ہی داخل ہیں۔

یہ تفصیل اگر ذہن میں رہے، تو غیر مقلدین جن مسائل کے بارے میں قرآن وسنت میں مذکور نہ ہونے کا اشکال کرتے ہیں، تو بہ آسانی اس کا جواب دیا جاسکتا ہے۔

﴿قاعدہ: "لَا ثَوَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ" کا حدیث سے اثبات﴾

مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ یہ قاعدہ حدیث "**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**" سے ثابت ہوتا ہے، شراح حدیث نے اس کی جو شرح کی ہے، اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ بغیر نیت کے کسی عمل پر ثواب نہیں ہوتا، چنانچہ انھوں نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث مقتضیٰ یعنی اقتضاء النص کی قبیل سے ہے، مقتضیٰ وہ چیز کہلاتی ہے کہ جس کی تقدیر کے بغیر منطوق یعنی کلام مذکور کے معنی صحیح نہ ہوسکیں، یعنی جو جملہ بولا گیا ہے، اس کے معنی صحیح کرنے کے لئے اس میں کسی چیز کو مقدر ماننا ضروری ہو، تو جس کو مقدر مانا جائے، اس کو مقتضیٰ (بصیغۂ اسم مفعول) اور جس جملہ اور نص نے اس مقدر کا تقاضا کیا ہے، اس کو مقتضِی (بصیغۂ اسم فاعل) کہیں گے۔

اس کی مثال اصول فقہ میں آپ نے پڑھی ہے کہ زید عمر سے اس کے غلام کے بارے میں یہ کہتا ہے: "**أَعتِقهُ عَنِّي بِأَلفِ دِرهَمٍ**"، یعنی اس غلام کو تم میری طرف سے ایک ہزار درہم کے بدلہ میں آزاد کردو، تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر عمر اس کو منظور کرلے اور غلام کو آزاد کردے، تو یہ غلام قائل یعنی زید کی طرف سے آزاد ہوجائے گا اور اس پر ایک ہزار درہم دینے لازمی ہوجائیں گے۔

سوال یہ ہے کہ یہ غلام زید کی ملکیت میں نہیں ہے؛ بلکہ عمر کی ملکیت ہے، تو پھر یہ اس کی طرف سے ہی آزاد ہونا چاہئے، زید کی طرف سے کیوں آزاد ہوگا؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں لفظ "بیع" مقدر ہے، اصل عبارت یوں ہے: **بِعهُ مِنِّي بِأَلفِ دِرهَمٍ، ثُمَّ أَعتِقهُ عَنِّي**"، کہ اس کو میرے ہاتھ ایک ہزار درہم میں بیچ دو اور پھر اس کو میری طرف سے وکیل ہوکر آزاد کردو؛ لہٰذا یہ غلام زید کی طرف سے آزاد ہوگا اور اس کی وَلاء بھی زید کو ہی ملے گی۔

---

(١) مرقاة شرح مشكوة ١/٢٤٠، مطبوعة مكتبة إمدادية، ملتان، باكستان.

دیکھئے! یہ ایک ایسا کلام ہے کہ بغیر تقدیر کے یہ درست نہیں ہو رہا ہے اور قابل اشکال ہے، اس کے اشکال کو دور کرنے کے لئے اس میں لفظ "بیع" کو مقدر مانا گیا، تو کلام صحیح ہو گیا؛ لہذا یہ لفظ "بیع" مقتضیٰ کہلائے گا اور یہ کلام مقتضِی ہوگا۔

اسی طرح کی صورت حال حدیث: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" میں بھی پائی جاتی ہے، یہ کلام بھی ایسا ہے کہ ظاہر الفاظ کے اعتبار سے اس کے معنی درست نہیں ہیں؛ کیوں کہ ظاہری لحاظ سے اس کے معنی ہیں: اعمال کا دارومدار نیت پر ہے اور یہ معنی صحیح نہیں؛ اس لئے کہ اس کا حاصل یہ نکلا کہ اعمال کا وجود بغیر نیت کے نہیں ہوگا، جب کہ مشاہدہ ہے کہ بغیر نیت وارادہ کے بھی اعمال کا وجود ہو جاتا ہے، مثلاً: سانس لینا، انسان ہر وقت بغیر ارادہ کے سانس لیتا رہتا ہے، نیند کا آجانا، طالب علم سبق پڑھنے کی نیت سے درس میں آیا اور بیٹھے بیٹھے غیر اختیاری طور پر نیند آگئی، اس طرح بے شمار اعمال ہیں، جو بلا کسی ارادہ وقصد کے وجود پذیر ہو جاتے ہیں؛ لہذا اس کلام کی تصحیح ودرستگی کے لئے کوئی ایسا لفظ مقدر ماننا ضروری ہے، جو اس کے مناسب حال ہو اور ایسا لفظ "حکم" ہے؛ کیوں کہ آپ ﷺ کو دنیا میں احکام الٰہی کی تبلیغ واشاعت کے لئے ہی مبعوث کیا گیا تھا(۱)، تو اب حدیث کی مکمل عبارت ایسے ہوگی: "إِنَّمَا حُكْمُ الأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ" اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام اعمال کے حکم کا مدار نیت پر موقوف ہے۔

پھر حکم کی دو قسمیں ہیں: ﴿۱﴾ حکم دنیوی ﴿۲﴾ حکم اخروی۔

حکم دنیوی سے مراد ہے، عمل کی صحت اور اس کا فساد اور حکم اخروی سے مراد ہے، عمل کا ثواب اور اس پر استحقاق عقاب؛ کیوں کہ جو بھی شخص کوئی عمل کرے گا، تو دنیوی اعتبار سے اس پر صحت کا حکم لگے گا، یا فساد کا۔ اور آخرت میں اس پر ثواب ملے گا، یا عذاب کا استحقاق ہوگا، عذاب کا استحقاق اس لئے کہا گیا کہ عمل میں کوتاہی ہو جانے پر سزا کا ملنا لازمی نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے معاف فرمادیں، البتہ عمل کے درست ہو جانے کی صورت میں اس پر ثواب ملنا یقینی ہے، بشرطے کہ عمل اخلاص نیت کے ساتھ ہو۔

سوال یہ ہے کہ حکم کی مذکورہ دو قسموں میں سے یہاں کون سا حکم مراد ہے؟ تو یہاں حکم سے حکم اخروی مراد ہے؛ اس لئے کہ امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی بھی عمل پر بغیر نیت کے نہ تو ثواب ہوگا اور نہ عقاب ہوگا، پس اس اجماع کی بنا پر حدیث میں حکم سے حکم اخروی مراد ہوگا۔

---

(۱) تنوير البصائر شرح الأشباه والنظائر للعلامة الغزي.

دوسرا سوال یہ ہے کہ اس حدیث میں حکم سے حکم اخروی مراد ہونے کے ساتھ ساتھ حکم دنیوی بھی مراد لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

اس بارے میں علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جب باجماع امت حکم سے حکم اخروی مراد لے لیا گیا، تو پھر اس کے ساتھ حکم دنیوی مراد نہیں لیا جاسکتا؛ کیوں کہ حکم اخروی مراد لئے جانے سے حکم دنیوی مراد لینے کا احتمال خود بخود ختم ہوگیا، جس کی دو وجہیں ہیں:

﴿۱﴾ ایک یہ کہ لفظ حکم مشترک ہے، اس کے دو معنی ہیں: صحت وفساد اور ثواب واستحقاقِ عذاب۔ اور مشہور ضابطہ ہے کہ مشترک میں عموم نہیں ہوتا ہے، یعنی ایک ساتھ اس کے کئی معانی مراد نہیں لئے جاسکتے؛ لہذا یہاں جب اول معنی یعنی ثواب واستحقاق عقاب مراد لے لئے تو اب دوسرے معنی (صحت وفساد) مراد لینا؛ مذکورہ ضابطہ کی رو سے درست نہ ہوگا۔

﴿۲﴾ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں لفظ حکم اقتضاء النص یعنی ایک ضرورت اور مجبوری کی بنا پر مقدر مانا گیا تھا کہ اس کے بغیر کلام کے معنی صحیح نہیں ہورہے تھے اور ضابطہ یہ ہے کہ "الضَّرُورَةُ تَتَقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ"، یعنی ضرورت کی بنا پر مقدر مانی جانے والی چیز بقدر ضرورت مقدر ہوتی ہے، اور وہ ضرورت لفظ "حکم" سے حکم اخروی مراد لینے سے پوری ہوگئی؛ لہذا حکم دنیوی مراد لینے کی حاجت باقی نہیں رہی، نیز حدیث کے سیاق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حکم سے حکم اخروی ہی مراد ہے؛ کیوں کہ آگے حدیث میں یہ مذکور ہے: "وَإِنَّمَا لامْرِئٍ مَا نَوَى، إلخ"، یعنی جس مقصد کے لیے ہجرت کی ہے، آخرت میں اسی کے مطابق فیصلہ ہوگا، اگر اللہ اور اس کے رسول کے واسطے ہجرت کی ہے، تو اس پر ثواب ہوگا اور اگر کسی دنیوی مقصد کے حصول کے لیے ہجرت کی ہے، تو اس پر ثواب نہ ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہ دوسری وجہ زیادہ بہتر اور عمدہ ہے؛ کیوں کہ پہلی وجہ کو خصم یعنی امام شافعی رحمہ اللہ تسلیم نہیں کرتے؛ کیوں کہ وہ عموم مشترک کے جواز کے قائل ہیں، اسی واسطے ان کے یہاں اس حدیث میں حکم سے دونوں طرح کا حکم مراد ہے اور وہ وضوء وغیرہ میں نیت کے شرطِ صحت ہونے پر اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

﴿ایک اشکال وجواب﴾

یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ حکم دنیوی صحت وفساد ہے اور حکم اخروی ثواب واستحقاقِ عقاب اور ان دونوں باتوں میں تلازم ہے؛ اس لئے کہ جو عبادت؛ دنیوی حکم کے اعتبار سے صحیح ہوگی، اس پر اخروی لحاظ سے ثواب بھی ہوگا اور جو عمل دنیوی حکم کے اعتبار سے فاسد ہوگا، تو اخروی لحاظ سے اس پر عقاب بھی ہوگا؛ لہذا حکم دنیوی اور حکم اخروی ان دونوں میں تلازم ہوا؛ اس لئے جب حکم اخروی مراد لیا گیا، تو حکم دنیوی بھی مراد ہوجائے گا؛ لہذا مصنف علیہ الرحمہ کا "فَانْتَفَى الآخَرُ" کہنا درست نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں تلازم نہیں ہے؛ کیوں کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ دنیوی حکم کے اعتبار سے عمل صحیح ہو؛ مگر آخرت میں اس پر ثواب نہ ملے، مثلاً: کوئی شخص وضو اور دیگر شرائط کی رعایت کرتے ہوئے نماز پڑھے؛ مگر اس کے دل میں ریا اور دکھاوا ہو، تو دنیوی حکم کے لحاظ سے اس کا عمل صحیح کہلائے گا؛ مگر ریا کاری کی وجہ سے حکم اخروی کا ترتب نہ ہوگا، یعنی اس کو ثواب نہیں ملے گا، ایسے ہی یہ بھی ممکن ہے کہ دنیوی حکم کے لحاظ سے عمل فاسد ہو؛ مگر آخرت میں اس پر کوئی سزا نہ ہو، مثلاً: کسی شخص نے باوضو ہونے کے گمان میں نماز پڑھی؛ مگر بعد میں معلوم ہوا کہ اس کا وضو نہیں تھا، تو دنیوی حکم کے اعتبار سے اس کی نماز فاسد کہلائے گی؛ مگر آخرت میں اس کو ثواب حاصل ہوگا، چنانچہ آگے آرہا ہے: "وَلا تُشْتَرَطُ لِلثَّوَابِ صِحَّةُ العِبَادَةِ"، اس سے معلوم ہوا کہ صحت وثواب اور فساد و عقاب میں تلازم نہیں ہے۔

فَحِينَئِذٍ لا يَدُلُّ عَلٰى اشْتِرَاطِهَا فِي الوَسَائِلِ لِلصِّحَّةِ وَلا عَلٰى المَقَاصِدِ أَيضًا، وَفِي بَعْضِ الكُتُبِ (١): أَنَّ الوُضُوءَ الَّذِي لَيسَ بِمَنْوِيٍّ لَيسَ بِمَأمُورٍ بِهِ، وَلَكِنَّهُ مِفْتَاحُ الصَّلاةِ، وَإِنَّمَا اشْتُرِطَتِ النِّيَّةُ فِي العِبَادَاتِ بِالإِجْمَاعِ، أَوْ بِآيَةِ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾، وَالأَوَّلُ أَوْجَهُ، لأَنَّ العِبَادَةَ فِيهَا بِمَعْنَى التَّوحِيدِ بِقَرِينَةِ عَطفِ الصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ، فَلا تُشْتَرَطُ فِي الوُضُوءِ وَالغُسْلِ وَمَسْحِ الخُفَّينِ وَإِزَالَةِ النِّجَاسَةِ الحَقِيقِيَّةِ عَنِ الثَّوبِ وَالبَدَنِ وَالمَكَانِ وَالأَوَانِي لِلصِّحَّةِ.

(حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھیں)

ترجمہ: تو اس وقت وسائل کے صحیح ہونے کے واسطے نیت کے شرط ہونے پر حدیث دلالت نہیں کرے گی اور نہ ہی مقاصد کے صحیح ہونے کے واسطے (نیت کے شرط ہونے پر)۔ اور بعض کتابوں میں تحریر ہے کہ جو وضو با نیت نہ ہو، وہ مامور بہ تو نہیں ہے؛ لیکن مفتاح صلاۃ ضرور ہے اور عبادات میں نیت کی شرط اجماع امت کی وجہ سے لگائی گئی ہے، یا آیت شریفہ: ﴿وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوْا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ﴾ (کے حکم) کی وجہ سے۔ اور پہلی بات زیادہ وجیہ ہے؛ اس لئے کہ لفظ ''عبادت'' آیت کریمہ میں توحید کے معنی میں (استعمال کیا گیا) ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ صلاۃ وزکوۃ اس پر معطوف ہیں؛ لہذا وضو، غسل، مسح خفین اور کپڑے، بدن، مکان اور برتن سے نجاست حقیقی کے ازالہ کے صحیح ہونے کے واسطے نیت شرط نہیں ہوگی۔

تشریح: "فَحِيْنَئِذٍ": "فا" برائے تفریع ہے، اور اس کا مفہوم ہے: "أَيْ حِيْنَ لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ الدُّنْيَوِيُّ مُرَادًا"۔ اور "لا يَدُلُّ" کی ضمیر کا مرجع "حَدِيْث" ہے۔

یہاں سے یہ ذکر کیا گیا ہے کہ جب حدیث بالا میں حکم سے ''حکم اخروی'' مراد ہوا، تو اس سے کسی بھی عمل و عبادت میں نیت کا شرط صحت ہونا ثابت نہیں ہوگا؛ کیوں کہ نیت کا شرط صحت ہونا، یا نہ ہونا، یہ حکم دنیوی سے تعلق رکھتا ہے، جب کہ مذکورہ حدیث میں حکم اخروی کا بیان ہے؛ لہذا اس حدیث کی رو سے کسی بھی عبادت کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط نہیں ہوگی، نہ مقاصد کے صحیح ہونے کے لئے اور نہ وسائل کے صحیح ہونے کے لئے۔

عبادات دو قسم کی ہیں: ﴿۱﴾ مقصودہ ﴿۲﴾ غیر مقصودہ۔ اول کو مقاصد بھی کہتے ہیں اور ثانی کو وسائل بھی۔

مقاصد وہ عبادات کہلاتی ہیں، جو مستقل ہوں، کسی دوسری عبادت کے تابع نہ ہوں، جیسے: نماز، زکوۃ، روزہ اور حج وغیرہ۔ اور وسائل وہ عبادات ہیں، جو کسی دوسری عبادت کے تابع اور اس کے لیے وسیلہ ہوں، جیسے: شرائط نماز، یعنی وضو، بدن ومکان کی طہارت وغیرہ، یہ نماز کے وسیلہ کے طور پر مشروع ہیں، مقصود بالذات نہیں ہیں۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ)

(۱) لم أعثر عليه، وإنما قال العلامة القرافي المالكي في كتابه "الأمنية في إدراك المنية": وصيغة الحصر التي في الآية، أي ﴿وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوْا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ﴾، تقتضي أن ما ليس بمنوي، ليس بمأمور به، وما ليس مأمورًا به، لا يكون عبادةً، ولا تبرأ الذمة من المأمور به، (الباب الثالث في اعتبارها شرعًا).

وذكر في الهداية: أنه - أي الوضوء - لا يقع قربةً إلا بالنية، ولكنه يقع مفتاحًا للصلاة. (۱ / ٦).

﴿عبادات مقصودہ میں اشتراطِ نیت کی دلیل﴾

اب یہاں پر سوال یہ ہے کہ حدیثِ مذکور: "إنَّمَا الأعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" کے بارے میں یہ بتلایا گیا کہ اس میں حکم اخروی کا بیان ہے؛ لہٰذا اس حدیث سے کسی بھی قسم کی عبادت میں نیت کا شرطِ صحت ہونا ثابت نہیں ہوگا؛ کیوں کہ یہ حکم دنیوی ہے، جس سے اس حدیث کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ تو عبادات مقصودہ میں نیت کے شرطِ صحت ہونے کی دلیل کیا ہے؟

وَفِي بَعْضِ الكُتُبِ، إلخ: مذکورہ سوال کا جواب دینے سے پہلے جملہ معترضہ کے طور پر مصنف علیہ الرحمہ نے ایک دوسری بات ذکر کی ہے، وہ یہ کہ بعض کتابوں میں یہ تصریح ہے کہ جو وضو بانیت نہ کیا گیا ہو، وہ گو مامور بہ نہ ہو؛ مگر مفتاح صلاۃ ضرور ہوتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حضرات شوافع رحمہم اللہ نے وضو میں نیت کے شرطِ صحت ہونے پر؛ بلکہ تمام عبادات غیر مقصودہ میں نیت کے شرطِ صحت ہونے پر اس آیت سے استدلال کیا ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (١)﴾ الآية، یعنی جب تم نماز کا ارادہ کرو، تو وضو کرو۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" جزا ہے اور ضابطہ ہے کہ جزا میں جو حکم بیان کیا جاتا ہے، وہ شرط کے ساتھ مقید ہوتا ہے، چنانچہ آیت کریمہ: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (٢)﴾ میں "فَاجْلِدُوا" جزا ہے، بایں معنی کہ اسم فاعل ومفعول جب معرف باللام ہو کر مبتدا واقع ہوں، تو وہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتے ہیں، کما فی کتب النحو؛ لہٰذا یہ جزا بھی شرط کے ساتھ مقید ہوگی اور آیت کا مطلب ہوگا کہ زانی اور زانیہ کو زنا کرنے کی وجہ سے کوڑے لگاؤ، اسی طرح آیتِ وضو میں جزا کی صورت میں جو حکم مذکور ہے، وہ بھی شرط کے ساتھ مقید ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز کی وجہ سے وضو کرو اور نماز کی وجہ سے وضو کرنے کو اصطلاحی زبان میں "نیت" کہتے ہیں؛ لہٰذا آیت کریمہ کے مطابق وضو نیت کے ساتھ کرنا شرط ہوگا۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت میں شوافع کے اسی استدلال کا جواب دیا ہے، جو احناف کی بعض کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ کہ قرآن کریم میں جس وضو کا حکم دیا گیا ہے، وہ وہی وضو ہے، جو نیت کے ساتھ کیا جائے؛ لہٰذا وضو اصلاً نیت کے ساتھ ہی ہونا چاہئے؛ لیکن اگر وضو بلانیت کے کیا گیا، تو گو وہ اصل مامور بہ وضو نہ ہو؛

---

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) سورة النور: ٢.

مگراس کے باوجود وہ مفتاح صلاۃ ہوجائے گا اوراس کے ذریعہ نماز پڑھنا درست ہوگا؛ اس لئے کہ حدیث میں کہا گیا ہے: "مِفْتَاحُ الصَّلاةِ الطُّهُورُ(۱)"، اس حدیث میں نیت کی قید نہیں ہے؛ بلکہ مطلق طہارت کو مفتاح صلاۃ قرار دیا گیا ہے، خواہ اس کا تحقق نیت کے ساتھ ہوا ہو، یا بغیر نیت کے؛ لہذا اس حدیث کی رُو سے بلا نیت کیا گیا وضو بھی مفتاح صلاۃ ہوگا، اگر چہ وہ مامور بہ وضو نہیں ہے۔

مگر مصنف علیہ الرحمہ کا یہ جواب زیادہ مضبوط اور تسلی بخش نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ جواب اشکال تسلیم کر کے دیا گیا ہے، اس کا اصولی جواب یہ ہے - جس سے اشکال سرے سے ختم ہوجاتا ہے - کہ حضرات شوافع رحمہم اللہ نے جو قاعدہ ذکر کیا ہے کہ "جزا کی صورت میں ذکر کیا جانے والا حکم شرط کے ساتھ مقید ہوتا ہے"، یہ مطلق نہیں ہے؛ بلکہ اس میں کچھ تفصیل ہے، وہ یہ کہ اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ وہ حکم مقصود بالذات ہے یا نہیں؟ اگر وہ حکم مقصود بالذات ہو، یعنی وہ کسی دوسری عبادت کے وسیلہ کے طور پر نہ ہو، تو ایسا حکم شرط کے ساتھ مقید ہوگا، جیسا کہ ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا (۲)﴾ الآیۃ اور ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۳)﴾ میں جو حکم ہے، وہ مقصود بالذات ہے؛ لہذا وہ اپنی شرط کے ساتھ مقید ہوگا؛ لیکن جو حکم مقصود بالذات نہ ہو؛ بلکہ کسی دوسری عبادت کے وسیلہ کے طور پر ہو، تو وہ حکم شرط کے ساتھ مقید نہ ہوگا، اس کی مثال یہ ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ (٤)﴾ اس آیت میں بھی شرط وجزا کے پیرایہ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ جب نماز جمعہ کے لئے ندا دی جائے، تو اس کی طرف سعی کرو، اب اگر ایک شخص جامع مسجد کسی سے ملاقات کے لئے جاتا ہے، اس کا مقصود نماز جمعہ پڑھنا نہیں ہے؛ مگر وہ وہاں پہنچ کر نماز جمعہ بھی ادا کر لے، تو آیا ایسا شخص نماز جمعہ کے لئے سعی کرنے والا شمار ہوگا یا نہیں؟ اور وہ تارک سعی ہوگا، یا نہیں؟

اس بارے میں حضرات شوافع بھی یہی کہتے ہیں کہ اس نے اگر چہ بقصد جمعہ سعی نہیں کی؛ مگر پھر بھی اس کو ترک سعی کا گناہ نہ ہوگا اور اس کی یہ سعی، سعی جمعہ ہی کہلائے گی، وجہ یہ ہے کہ سعی کا جو حکم جزا کے طور پر دیا گیا ہے، وہ مقصود بالذات نہیں ہے؛ بلکہ وہ نماز جمعہ کے وسیلہ کے طور پر ہے؛ لہذا وہ شرط کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔

---

(۱) سنن الترمذي/ الطهارة/ ما جاء في أن مفتاح الصلاة الطهور ۱/ ۳.
(۲) سورة النور: ۲.
(۳) سورة المائدة: ۳۸.
(٤) سورة الجمعة: ۹.

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیتِ وضو میں جو وضو کرنے کا حکم جزا کے طور پر ہے، چوں کہ وہ مقصود بالذات نہیں ہے؛ بلکہ نماز کے وسیلہ کے طور پر ہے، اس لئے وہ شرط کے ساتھ مقید نہیں ہوگا، یعنی نماز ہی کی نیت سے وضو کرنا ضروری نہیں ہوگا؛ بلکہ بلا نیت کے بھی وضو متحقق ہو جائے گا۔

وَإِنَّمَا اُشْتُرِطَتِ النِّيَّةُ، إلخ: یہ بات تو ضمنی طور پر آ گئی تھی، اصل بیان یہ چل رہا ہے کہ جب حدیث "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" میں نیت کے شرطِ صحت ہونے یا نہ ہونے کا ذکر و تذکرہ نہیں ہے، تو پھر عباداتِ مقصودہ میں نیت کو شرطِ صحت کس بنیاد پر قرار دیا گیا ہے؟، اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے اسی سوال کا جواب دیا ہے اور وہ یہ کہ عبادات مقصودہ میں نیت کو اجماع کی بنا پر شرطِ صحت قرار دیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ عبادات بغیر نیت کے صحیح و معتبر نہیں ہوتیں اور اجماع بھی قرآن و سنت کی طرح ایک مستقل دلیل شرعی ہے؛ لہذا اس کی بنا پر عبادات مقصودہ میں نیت شرطِ صحت قرار دی گئی ہے۔

دوسری دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: ﴿وَمَا أُمِرُوْا إلَّا لِيَعْبُدُوْا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ (۱)﴾، یعنی لوگوں کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ خالص اللہ تعالی کے لئے عبادت کریں اور عبادات کو خالص اللہ تعالی کی خوشنودی کے لئے انجام دینا ہی اصطلاحی زبان میں نیت کہلاتا ہے؛ لہذا اس آیت کی بنا پر عبادات میں نیت کرنا ضروری اور شرطِ صحت ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان میں سے پہلی دلیل زیادہ عمدہ اور مضبوط ہے؛ اس لئے کہ اس آیت میں لفظ "عبادت" ذکر کیا گیا ہے اور ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ قرآن میں لفظ عبادت سے مراد توحید ہوتی ہے، نہ کہ عملی عبادات (۲)، نیز آگے اسی آیت میں عملی عبادات کا ذکر ہے: ﴿حُنَفَاءَ وَيُقِيْمُوْا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوْا الزَّكَاةَ (۳)﴾ الآية، جن کا عطف "لِيَعْبُدُوْا اللّٰهَ" پر ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے اور مغایرت اسی وقت ہوگی، جب کہ "عبادت" سے مراد توحید ہو؛ لہذا اس آیت میں اصلاً توحید کا بیان ہے؛ اس لئے یہ عبادات مقصودہ میں نیت کے شرطِ صحت ہونے پر واضح مستدل نہیں ہوگی۔

---

(۱) سورة البينة: ٥.

(۲) ملاحظہ ہو: تفسير قرطبي/ سورة التحريم/ قوله تعالى: عابدات سائحات: ٥، وتفسير بغوي/ سورة البقرة/ قوله تعالى: يا أيها الناس اعبدوا، الآية: ٢١.

(۳) سورة البينة: ٥.

﴿وسائل میں نیت شرطِ صحت نہیں﴾

فَلا تُشْتَرَطُ فِي الوُضُوءِ، إلخ: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ تفریعات کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں، چنانچہ ماقبل میں ذکر کیا گیا کہ عبادات مقصودہ میں تو مذکورہ دلائل کی بنا پر نیت شرطِ صحت ہے؛ مگر چوں کہ عبادات غیر مقصودہ میں نیت کے شرطِ صحت ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے؛ لہٰذا کسی بھی غیر مقصود عبادت کے صحیح و معتبر ہونے کے لئے نیت شرط نہ ہوگی، نہ وضو میں نہ غسل میں، نہ مسح خفین میں اور نہ کپڑے، بدن اور برتنوں سے ظاہری نجاست کو دور کرنے میں؛ البتہ حصول ثواب کے لئے بہر حال نیت ضروری ہوگی، جیسا کہ بتلایا جا چکا ہے کہ بغیر نیت کے کسی بھی عمل پر ثواب نہیں ملتا ہے۔

وَأَمَّا اشْتِرَاطُهَا فِي التَّيَمُّمِ، فَلِدَلالَةِ آيَتِهِ عَلَيْهَا، لأَنَّهُ القَصْدُ، وَأَمَّا غُسْلُ المَيِّتِ، فَقَالُوا: لا تُشْتَرَطُ لِصِحَّةِ الصَّلاةِ عَلَيْهِ، وَتَحْصِيلِ طَهَارَتِهِ، وَإِنَّمَا هِيَ شَرْطٌ لإِسْقَاطِ الفَرْضِ عَنْ ذِمَّةِ المُكَلَّفِينَ، وَيَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ: أَنَّ الغَرِيقَ يُغَسَّلُ ثَلاثًا، فِي قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ، وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ مُحَمَّدٍ: أَنَّه إِنْ نُوِيَ عِنْدَ الإِخْرَاجِ مِنَ المَاءِ يُغَسَّلُ مَرَّتَيْنِ، وَإِنْ لَمْ يَنْوِ فَثَلاثًا، وَعَنْهُ يُغَسَّلُ مَرَّةً وَاحِدَةً، كَمَا فِي فَتْحِ القَدِيرِ (١).

ترجمہ: اور بہر حال تیمم میں نیت اس لئے شرط ہے کہ آیت تیمم نیت کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے؛ کیوں کہ تیمم کے معنی قصد کے ہیں۔ اور غسل میت کے بارے میں فقہا نے فرمایا ہے کہ اس پر نماز کے صحیح ہونے اور اس کو طہارت حاصل ہو جانے کے لئے تو نیت شرط نہیں ہے؛ البتہ مکلفین کے ذمہ سے فرض کے ساقط ہو جانے کے لئے نیت شرط ہے۔ اور اس پر یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جو شخص ڈوب گیا ہو، اس کو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق تین مرتبہ غسل دیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر اس کو پانی سے نکالتے وقت غسل دینے کی نیت کر لی جائے، تو اب دو مرتبہ غسل دیا جائے اور اگر نیت نہیں کی، تو تین مرتبہ اور ان سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کو ایک مرتبہ غسل دیا جائے گا، جیسا کہ ''فتح القدیر'' میں ہے۔

(١) فتح القدير/ الجنائز/ فصل في الغسل ٢/ ١٠٦.

﴿تیمّم میں نیت کیوں شرط ہے، جب کہ وہ وسائل میں سے ہے؟﴾

تشــریــح: اوپر یہ ذکر کیا گیا کہ عبادات غیر مقصودہ کے بارے میں ایسی کوئی دلیل نہیں پائی جاتی، جس سے ان میں نیت کا شرطِ صحت ہونا ثابت ہو، اس پر اشکال یہ ہے کہ تیمّم بھی عبادات غیر مقصودہ میں سے ہے؛ لہٰذا اس میں بھی نیت شرطِ صحت نہ ہونی چاہئے؛ حالاں کہ تیمّم میں نیت شرطِ صحت ہے، تو اس کی کیا وجہ ہے؟

مصنف علیہ الرحمہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تیمّم میں ایک عارض کی وجہ سے نیت شرطِ صحت ہے وہ یہ کہ خود آیتِ تیمّم: اس میں نیت کے شرطِ صحت ہونے پر دلالت کرتی ہے، اس لئے کہ آیت میں فرمایا گیا ہے: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ یعنی پاک مٹی سے تیمّم کرو اور "تیمّم" کے معنی قصد اور ارادہ کے ہیں اور یہ ضابطہ ہے کہ شرعی معنی میں لغوی معنی کا لحاظ رکھا جاتا ہے، اسی لیے تیمّم کی شرعی تعریف یہ کی گئی ہے: **القَصْدُ إِلَى الصَّعِيدِ الطَّاهِرِ لِلتَّطْهِيرِ** (۱)، یعنی پاکی حاصل کرنے کی نیت سے پاک مٹی کا قصد کرنا، اس وجہ سے تیمّم کے صحیح ہونے کے لئے نیت وارادہ کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

﴿غسل میت کی شرعی حیثیت اور اس میں نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا غُسْلُ المَيِّتِ، إلخ: جب کسی کا انتقال ہو جائے، تو اس کو غسل دینا فرض کفایہ ہے اور یہ میت کا عام مسلمانوں کے ذمہ ایک حق ہے، چنانچہ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر جو حقوق احادیث میں بتلائے گئے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے۔

یہاں یہ مسئلہ اس بات کی تحقیق کے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ غسل میت کے لئے نیت شرطِ صحت ہے یا نہیں؟ اس بارے میں کتب فقہ میں متعارض اقوال مذکور ہیں:

بعض کتابوں میں یہ ہے کہ غسل میت کے لیے نیت شرطِ صحت ہے۔ اور بعض کتابوں میں یہ لکھا ہے کہ جیسے زندہ شخص کے غسل کے لئے نیت شرط نہیں ہے، ایسے ہی مردہ کے غسل کے لئے بھی نیت شرط نہیں ہے (۲)۔ اور فتاویٰ قاضی خان میں دونوں قول ذکر کیے گئے ہیں (۳)۔

---

(۱) فتح القدير لابن الهمام/ باب التيمم ۱/ ۱۰۶.

(۲) فنقل العلامة الشامي عن التجنيس والنهاية والكفاية: أنه لا بد من النية في غسله، ونقل عن التجريد والإسبيجابي والمفتاح: أنه لا تشترط النية فيه ۱/ ۴۷۷.

(۳) (اگلے صفحہ پر دیکھیں)۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے ان متعارض اقوال میں تطبیق دی ہے، جس کو مصنف رحمہ اللہ تعالی نے یہاں نقل کیا ہے اور وہ یہ کہ میت کے پاک ہونے اور اس پر نماز کے صحیح ہونے کے لئے تو نیت شرط نہیں ہے؛ البتہ مکلفین کے ذمہ کی براءت اور ان کے فریضہ کی ادائیگی کے لئے نیت شرط ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ میت کو غسل دینا فرض ہے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ میت ناپاک ہے؛ کیوں کہ اسباب نجاست میں سے ایک سبب خروج روح بھی ہے۔ دوسرے یہ کہ مکلفین کے اوپر میت کا حق ہے کہ وہ اس کو غسل دیں، یہ میت کا عام مسلمانوں پر حق ہے، جیسا کہ ذکر کیا گیا، نیز مردہ جب ناپاک ہو گیا، تو اب وہ غسل کر کے خود اپنی ناپاکی تو دور کرنے سے رہا، تو میت کی طہارت اور پاکی کے لئے تو نیت شرط نہیں ہے؛ البتہ مکلفین کے ذمہ کی براءت اور ان کی جانب سے حق کی ادائیگی کے لئے نیت شرط ہے، چنانچہ اگر اس کو بلا نیت کے غسل دیا گیا، تو گو میت پاک ہو جائے گی اور اس پر نماز پڑھنا درست ہوگا؛ مگر مکلفین کے ذمہ کی براءت نہیں ہوگی اور وہ ترکِ فرض کے گنہ گار ہوں گے۔

مگر علامہ حلبی رحمہ اللہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اصحابِ مذہب سے اس بارے میں جو کچھ منقول ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکلفین کے ذمہ سے براءت کے لئے ان کی طرف سے ”فعل غسل“ پایا جانا ضروری ہے، نہ کہ نیت غسل، چنانچہ فتاوی خانیہ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے غسل میت کے بارے میں یہ الفاظ نقل کیے گئے ہیں:

إِذَا جَـرَى الـمَاءُ عَلَى المَيِّتِ أَوْ أَصَابَهُ المَطَرُ، عَنْ أَبِي يُوسُفَ: أَنَّهُ لا يَنُوبُ عَنِ الغُسْلِ، لأَنَّا أُمِرْنَا بِالغُسْلِ، وَذٰلِكَ لَيْسَ بِغُسْلٍ(١).

اگر میت کے اوپر سے پانی گزر جائے، یا وہ بارش میں بھیگ جائے، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس بارے میں فرمایا کہ یہ غسل کی طرف سے کافی نہ ہوگا؛ کیوں کہ ہمیں غسل کا حکم دیا گیا ہے اور یہ غسل دینا نہیں کہلاتا۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ)

(٣) أما القول الأول فهو هذا: إذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر، عن أبي يوسف لا ينوب عن الغسل، لأنا أمرنا بالغسل، وإصابة المطر وجريان الماء ليس بغسل، وكذلك الغريق يغسل ثلاثا في قوله، وأما القول الثاني فهو: ميت غسله من غير نية الغسل أجزأهم ذلك. (فتاوى خانية على هامش الهندية ١/ ١٨٧)، وأيضا في التتار خانية قولان: فنقل عن التجريد: أنها ليست بشرط، وعن السغناقي: أنها شرط ٣/ ٩.

(١) فتاوى خانية على هامش الهندية ١/ ١٨٧.

دیکھئے! اس میں صرف اتنا ہے کہ "ہمیں غسل دینے کا حکم ہے"، جس کا تقاضا یہ ہے کہ میت کو غسل دینے کا فعل ہمارے ذمہ ہے، نیت کا کوئی ذکر اس میں نہیں ہے، اس واسطے مکلفین سے براءت ذمہ کے لئے بھی نیت شرط نہیں ہوگی، چنانچہ اگر کوئی بقصد تعلیم؛ میت کو غسل دے، تو یہ غسل کافی ہوگا، کہ مکلفین کی طرف سے فعل غسل پایا گیا، خواہ بلا نیت ہی سہی۔

نیز اصول فقہ میں صراحت کی گئی ہے کہ جو چیز واجب لغیرہ ہواور وہ افعال حسیہ میں سے ہو، اس کا محض وجود مطلوب ہوتا ہے، خواہ کسی بھی طرح ہو، جیسا کہ سعی الی الجمعۃ اور طہارت، واجب لغیرہ ہیں؛ اس لئے یہ جس طرح بھی متحقق ہو جائیں معتبر ہوتے ہیں، چوں کہ غسل میت بھی واجب لغیرہ ہے؛ لہذا وہ جس طرح بھی وجود پذیر ہو جائے، معتبر ہوگا، خاص طور پر نیت کے ساتھ اس کی انجام دہی ضروری نہیں ہے (١)۔

وَيَتَفَرَّعُ عَلَيهِ: أَنَّ الغَرِيقَ يُغَسَّلُ ثَلاثًا، إلخ: میت کو غسل دینے کے بارے میں مکلفین سے براءت ذمہ کے لئے ابن ہمام رحمہ اللہ کی تحقیق کے مطابق نیت شرطِ صحت ہے۔ اور علامہ حلبی رحمہ اللہ کی تحقیق کے مطابق فعل غسل۔

مصنف علیہ الرحمہ اس پر یہ مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ جو آدمی پانی میں ڈوب کر مر گیا ہو، تو اس کے تمام جسم پر چوں کہ پانی بہہ چکا ہے؛ لہذا غسل کا جو مقصد ہے، یعنی طہارت؛ وہ حاصل ہو چکی؛ مگر اس کے باوجود اس کو دوبارہ غسل دینا فرض ہوگا، کہ مکلفین سے براءت ذمہ کے لئے علی اختلاف الاقوال ان کی جانب سے نیت یا فعل کا پایا جانا لازمی ہے اور وہ نہیں پایا گیا۔

سوال یہ ہے کہ اس کے لیے اسے کتنی مرتبہ غسل دیا جائے گا؟ تو اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں:

﴿١﴾ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غریق کو تین مرتبہ غسل دیا جائے گا، پہلی مرتبہ بطور فرض، دوسری مرتبہ بطور سنت اور تیسری مرتبہ بطور کمال سنت۔

﴿٢﴾ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غریق کو پانی سے نکالتے وقت اگر غسل کی نیت کر لی گئی، تو اس سے فرض تو ادا ہو گیا، اب دو مرتبہ اور غسل دیا جائے، تاکہ سنت اور کمال سنت کا ثواب بھی حاصل ہو جائے۔ اور اگر نکالتے وقت غسل کی نیت نہیں کی، تو پھر تین ہی مرتبہ غسل دیا جائے۔

﴿٣﴾ امام محمد رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کو صرف ایک مرتبہ غسل دیا جائے گا، یعنی بطور فرض۔

---

(١) حلبي كبير ص: ٥٨٠.

﴿حضرت حنظلہ رضی اللہ عنہ کوفرشتوں کے ذریعہ غسل دیئے جانے سے متعلق ایک اشکال وجواب﴾

یہاں پر علامہ شامی رحمہ اللہ نے ایک اشکال ذکر کیا ہے کہ حضرت حنظلہ رضی اللہ تعالی عنہ کوفرشتوں نے غسل دیا تھا، اسی وجہ سے وہ "غسیل ملائکہ" کہلاتے ہیں، حضور اکرم ﷺ یا کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے ان کو غسل نہیں دیا، تو کیا حضور اکرم ﷺ اور دیگر صحابۂ کرام رضی اللہ تعالی عنہم؛ جب کہ ان کی طرف سے نہ غسل کی نیت پائی گئی اور نہ ہی فعل غسل، تو کیا وہ تارکِ فرض شمار ہوں گے؟

پھر خود ہی انھوں نے اس کا جواب بھی دیا، وہ یہ کہ مکلفین پر میت کو غسل دینا اس وقت واجب ہے، جب کہ کوئی غیر مکلّف اس کو غسل نہ دے، اگر کسی غیر مکلّف نے میت کو غسل دے دیا، تو اب مکلفین پر غسل دینا واجب نہ ہوگا، چنانچہ اگر ذمی یا بچہ- جو کہ غیر مکلّف ہے- میت کو غسل دے دے، تو وہ غسل مکلفین کی طرف سے بھی کافی ہو جائے گا، اسی طرح یہاں حضرت حنظلہ رضی اللہ تعالی عنہ کو جب فرشتوں نے غسل دے دیا، تو اب امت پر ان کا غسل لازم نہیں رہا؛ لہذا وہ تارکِ فرض شمار نہیں ہوں گے (۱)۔

وَأَمَّا فِي العِبَادَاتِ كُلِّهَا فَهِيَ شَرْطُ صِحَّتِهَا إلَّا الإسْلامَ، فَإِنَّهُ يَصِحُّ بِدُونِهَا، بِدَلِيلِ قَوْلِهِمْ: إنَّ إسْلامَ المُكْرَهِ صَحِيحٌ، وَلا يَكُونُ مُسْلِمًا بِمُجَرَّدِ نِيَّةِ الإسْلامِ، بِخِلافِ الكُفْرِ، كَمَا سَنُبَيِّنُهُ فِي بَحْثِ التُّرُوكِ، وَأَمَّا الكُفْرُ فَتُشْتَرَطُ لَهُ النِّيَّةُ، لِقَوْلِهِمْ: إنَّ كُفْرَ المُكْرَهِ غَيْرُ صَحِيحٍ، وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: إنَّه إذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الكُفْرِ هَازِلًا يُكَفَّرُ، إنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ أنَّ عَيْنَهُ كُفْرٌ، كَمَا عُلِمَ فِي الأُصُولِ مِنْ بَحْثِ الهَزْلِ، فَلا تَصِحُّ صَلاةٌ مُطْلَقًا، وَلَوْ صَلاةَ جَنَازَةٍ إلَّا بِهَا، فَرْضًا أوْ وَاجِبًا أوْ سُنَّةً أوْ نَفْلًا، وَإذَا نَوَى قَطْعَهَا لا يَخْرُجُ عَنْهَا إلَّا بِمُنَافٍ، وَلَوْ نَوَى الانْتِقَالَ عَنْهَا إلَى غَيْرِهَا، فَإنْ كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الأُولَى وَشَرَعَ بِالتَّكْبِيرِ صَارَ مُنْتَقِلًا وَإلَّا فَلا.

ترجمہ: اور بہر حال تمام عبادات میں نیت شرطِ صحت ہے، سوائے اسلام کے؛ کہ وہ بغیر نیت کے بھی صحیح (معتبر) ہے، جس کی دلیل ان کا یہ قول ہے کہ مکرہ کا اسلام صحیح ہے اور محض نیت سے کوئی مسلمان نہیں ہوگا،

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۴۷۷، ۶۰۸.

برخلاف کفر کے، جیسا کہ عنقریب ہم اس کو تروک کی بحث میں واضح کریں گے۔ اور کفر؛ تو اس کے لئے نیت شرط ہے؛ کیوں کہ انھوں نے کہا ہے کہ مکرہ کا کفر صحیح نہیں ہے اور ان کا یہ قول کہ جب کوئی کلمۂ کفر مذاقاً کہے، تو وہ کافر قرار دیا جائے گا، تو وہ اس وجہ سے ہے کہ اس کا عین ہی کفر ہے، جیسا کہ اصول کی کتابوں کی بحث ''ہزل'' سے معلوم ہوتا ہے، پس کوئی بھی نماز؛ خواہ نماز جنازہ ہو، بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوگی، فرض بھی، واجب بھی، سنت بھی اور نفل بھی۔ اور جب نماز کے ختم کرنے کی نیت کرے، تو اس سے خارج نہیں ہوگا؛ مگر کسی منافی عمل کے ذریعہ سے۔ اور اگر ایک نماز سے دوسری نماز کی طرف منتقل ہونے کی نیت کرے، تو اگر دوسری نماز پہلی نماز کا غیر ہو اور اس کو تکبیر سے شروع (بھی) کردے، تو (دوسری نماز کی طرف) منتقل ہو جائے گا، ورنہ نہیں۔

تشریح: یہاں سے عبادات مقصودہ کے بارے میں نیت کی حیثیت کو تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے۔

﴿اسلام کے معتبر ہونے کے لیے نیت ضروری نہیں﴾

پہلے اجمالی طور پر بیان کیا ہے کہ تمام عبادات -واضح رہے کہ عبادات کا لفظ ''عبادات مقصودہ'' کے لئے بولا جاتا ہے اور عباداتِ غیر مقصودہ کو ''وسائل'' کہا جاتا ہے- میں نیت شرطِ صحت ہے؛ سوائے اسلام کے، اسلام بھی ایک عبادت مقصودہ ہے؛ مگر اس میں نیت شرطِ صحت نہیں ہے، بغیر نیت کے بھی اسلام صحیح ہو جاتا ہے، جس کی دلیل حضرات فقہا کا یہ کلام ہے: ''إِنَّ إِسلَامَ المُكرَهِ صَحِيحٌ''، یعنی جو شخص جبر واکراہ کے نتیجہ میں مسلمان ہو، تو شرعاً اس کے مسلمان ہونے کا حکم ہوگا، خواہ اس کے دل میں کچھ بھی ہو، اس لئے کہ ہم ظاہر کے مکلّف ہیں۔

اس کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے: مشہور واقعہ ہے کہ حضرت اسامہ رضی اللہ تعالی عنہ نے ایک جنگ میں ایک شخص پر قابو پالیا، اس نے کلمہ پڑھ لیا؛ مگر اس کے باوجود انھوں نے یہ سوچ کر کہ شاید یہ پھنس جانے کی وجہ سے کلمہ پڑھ رہا ہے، اس کو قتل کر دیا، حضور اکرم ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی، تو آپ ﷺ نے سخت ناراضگی ظاہر کی اور فرمایا: ''هَلَّا شَقَقتَ قَلبَهُ؟ (۱)'' یعنی تو نے اس کا دل چیر کر کیوں نہ دیکھ لیا۔

اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ مکرہ کا اسلام قابل قبول ہے اور آپ ﷺ کی اتنی سخت ناراضگی کے اظہار کی بنیاد بھی یہی ہے، کلمہ پڑھ لینے سے اگر وہ شخص مسلمان نہ ہوا ہوتا، تو پھر اس اظہار ناراضگی کی ضرورت نہ تھی اور یہ شخص تھا بھی مکرہ، کہ ہر طرف سے ناامید ہو کر اس نے کلمہ شہادت پڑھ لینے کو آخری سہارا سمجھا۔

---

(۱) صحیح مسلم/ الإیمان/ تحریم قتل الکافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، أبو داود/ الجهاد/ علی ما یقاتل المشرکون، ابن ماجه/ الفتن.

﴿ایک افغانی پٹھان کا دلچسپ واقعہ﴾

اسی طرح کا ایک واقعہ مفتی محمود الحسن گنگوہی رحمہ اللہ نے سنایا کہ افغانستان کی سرحد پر مسلمانوں میں سے ایک خان صاحب نے ایک کافر پر قابو پالیا اور چھرا لے کر اس کے سینے پر بیٹھ گیا، تو اس نے کہا کہ میں تو مسلمان ہوں، خان صاحب نے کہا کہ مسلمان ہے! تو سنا کلمہ اور اس کا ترجمہ، اس کافر نے کہا کہ کلمہ مجھے آتا نہیں، تم مجھے سکھادو، اس پر خان صاحب نے کہا کہ آتا تو ہمیں بھی نہیں، یعنی خود تو الفاظ بھی یاد نہیں اور دوسرے سے ترجمہ تک کا مطالبہ ہے۔

بہر حال اکراہ کی صورت میں آدمی مسلمان ہوجاتا ہے، حالاں کہ اکراہ کی حالت نیت کے منافی ہے؛ کیوں کہ نیت کی تعریف ہے: "الإِرَادَةُ المُتَوَجِّهَةُ نَحوَ الفِعلِ ابتِغَاءً لِوَجهِ اللّٰهِ تَعَالَی وَامتِثَالاً لِحُكْمِهِ"(۱)۔

یعنی اللہ تعالیٰ کی رضا اور اس کے حکم کی اطاعت کے پیش نظر کسی کام کے کرنے کا ارادہ کرنا، اس سے معلوم ہوا کہ نیت حالتِ اختیار میں ہوتی ہے، جب کہ اکراہ کی حالت، حالتِ اضطرار ہے، اس کے باوجود اس کو مسلمان شمار کیے جانے کی وجہ یہی ہے کہ دنیوی حکم کے لحاظ سے اسلام کے لئے نیت شرطِ صحت نہیں ہے۔

مگر یہ قول استحسان پر مبنی ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہو اور وہ یہ کہ اگر مکرہ حربی کافر ہو، تو اس کا اسلام معتبر ہو اور اگر مکرہ ذمی کافر ہے، تو اس کا اسلام معتبر نہ ہو؛ کیوں کہ دار الحرب میں اکراہ تام اور مکمل طور پر نہیں ہوسکتا، حربی کافر کو اپنے ملک میں ہونے کی بنا پر ایک گونہ قوت اور حوصلہ رہتا ہے، اس کے باوجود وہ اسلام قبول کرلے، تو گویا اس نے اپنے اختیار وارادہ سے اسلام قبول کیا، جو یقیناً قابل قبول ہوگا۔ اور ذمی کافر جو کہ دار الاسلام کا باشندہ ہوتا ہے، اکراہ کے نتیجہ میں چوں کہ وہ ہر طرح سے مجبور ہوجاتا ہے، تو اس کا اسلام قبول کرنا اپنے ارادہ واختیار سے نہیں ہوگا، وہ سراسر اکراہ کا نتیجہ ہوگا، اس وجہ سے اس کا اسلام صحیح وقبول نہ ہونا چاہئے، چنانچہ صاحب فتاوی قاضی خان کی رائے یہی ہے(۲)۔

---

(۱) الأشباه والنظائر / البحث الأول في معنى النية.

(۲) ففي فتاوى قاضي خان: وكذا إسلام المكره إسلام عندنا، إن كان حربيًا، وإن كان ذميًّا لا يكون إسلامًا. (فتاوى قاضي خان على هامش الهنديه ۵۷۷/۳)

لیکن دیگر فقہا نے درج بالا حدیث کی بنا پر ہر مکرہ کے اسلام کو معتبر مانا ہے، خواہ وہ حربی ہو، یا ذمی (۱)، نیز یہی حکم سکران اور معتوہ کا ہے، ان کا اسلام بھی معتبر ہے، گو ان میں نیت کا تحقق نہیں ہوتا (۲)۔

﴿اسلام اور کفر کے لیے نیت کا حکم﴾

وَلا يَكُوْنُ مُسْلِمًا بِمُجَرَّدِ نِيَّةِ الإِسْلامِ، إلخ: یہ جملہ مستانفہ ہے اور اس میں ایک مستقل مسئلہ ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ کہ کیا کوئی شخص محض نیت سے مسلمان ہو جائے گا، یا نہیں؟ اسی طرح محض نیت سے کفر کا حکم ہوگا، یا نہیں؟۔

فرماتے ہیں کہ آدمی محض نیت سے مسلمان شمار نہیں ہوگا، جب تک کہ وہ کلمہ کا اقرار نہ کرلے؛ البتہ محض نیت سے کافر ہو جائے گا، یہاں صرف اتنا ہی بیان کیا گیا ہے، اس کی مزید تفصیل مع الدلیل "تروک" کی بحث میں ذکر کی جائے گی۔

وَأَمَّا الكُفْرُ فَتُشْتَرَطُ لَهُ النِّيَّةُ، إلخ: کفر کے لئے نیت شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فقہا نے لکھا ہے: "إِنَّ كُفْرَ المُكْرَهِ غَيْرُ صَحِيْحٍ" یعنی اکراہ سے کوئی شخص کافر نہیں ہوتا، قرآن کریم سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ (۳)﴾، یعنی جس پر جبر و اکراہ کیا جائے؛ مگر اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، تو وہ غضب الٰہی کا مستحق نہیں ہوگا؛ کیوں کہ وہ کافر نہیں ہوا؛ مگر یہاں بھی تفصیل ہے کہ مکرہ کا کفر اس صورت میں غیر معتبر ہے، جب کہ اس پر قتل یا کسی عضو کے تلف کر دینے، یا کسی اور نا قابل برداشت چیز کی دھمکی دے کر اکراہ کیا گیا ہو؛ لیکن اگر اس کو صرف قید یا مال وغیرہ چھین لینے کی دھمکی دی گئی، جس کو وہ برداشت بھی کر سکتا تھا اور اس نے محض اتنی دھمکی سے کفر قبول کرلیا، تو اس صورت میں اس کے کافر ہونے کا حکم ہوگا (٤)؛ اس لئے کہ اس صورت میں گویا اپنے اختیار سے کفر کو قبول کیا گیا۔

---

(۱) وصح إسلامه ولو ذميًا، كما هو اطلاق كثير من المشايخ، وما في الخانية من التفصيل فقياس، والاستحسان صحته مطلقًا، فليحفظ. (الدرالمختار مع رد المحتار ٥ / ٨٦ ملخصًا).

(۲) التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر.

(۳) سورة النحل: ١٠٦.

(٤) وإن أكره على الكفر بقطع أو قتل، رخص له أن يظهر ما أمر به، وقلبه مطمئن بالإيمان، ويؤجر لو صبر، لوم يرخص بغيرهما بغير القطع والقتل، يعني بغير الملجئي. (درمختار مع ردالمحتار ٥ / ٨٤، فتاوى قاضي خان على الهندية ٣ / ٥٧٧).

مکرہ کا اسلام تو معتبر ہے؛ مگر اس کا کفر معتبر نہیں ہے، اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ "**الإسلامُ يَعلُو وَلا يُعلٰى عَلَيهِ**" (۱) یعنی اسلام غالب رہتا ہے، مغلوب نہیں ہوتا، اکراہ کی حالت میں اسلام اس لئے معتبر مانا گیا ہے کہ اس میں اسلام کا غلبہ ہے اور کفر اس لئے معتبر نہیں مانا گیا کہ اس کو معتبر ماننے کی صورت میں کفر غالب ہو جائے گا؛ مگر یاد رہنا چاہئے کہ یہ ساری بحث و تفصیل دنیوی احکام کے اعتبار سے ہے، اخروی اعتبار سے کیا حکم ہوگا، وہ اللہ ہی جانتے ہیں۔

﴿کلمۂ کفر "ھازلاً" کہنے کا حکم﴾

وَأَمَّا قَولُهُم: إِنَّهُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الكُفرِ، إلخ: یہ ایک اشکال کا جواب ہے، وہ یہ کہ فقہا نے لکھا ہے: اگر کوئی شخص اپنی زبان پر کلمۂ کفر مذاق میں جاری کرے، تو اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، جب کہ ہزل کی صورت میں نیت نہیں پائی جاتی ہے؛ کیوں کہ ہازل کا مقصود محض مذاق ہوتا ہے، حقیقت مقصود نہیں ہوتی؛ لہٰذا اس پر کفر کا حکم نہیں لگنا چاہئے، کہ کفر کی نیت نہیں پائی گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فعل ایسا ہے کہ اس کا عین ہی کفر ہے، مطلب یہ ہے کہ بعض گناہ ایسے ہیں کہ ان کے ارتکاب کی صورت میں شریعت نے یہ حکم لگایا ہے کہ اس شخص کے اندر تصدیق؛ جو کہ ایمان کی حقیقت ہے؛ موجود نہیں ہے، خواہ اس کے قلب میں ایمان کی حقیقت بالفعل موجود ہو اور وہ اس کا مُقِر بھی ہو، مثلاً ایک شخص مسلمان ہے، پابند عبادت ہے؛ مگر وہ مندر میں جا کر بت کو سجدہ کر رہا ہے، تو اس پر کفر کا حکم لگے گا، اگر چہ وہ یہ کہے کہ میں مصلحۃً سجدہ کر رہا ہوں۔ اسی طرح کوئی مسلمان قرآن کریم کی بے حرمتی کرے، یا اس کو گندی جگہ میں ڈالے، اس کو کافر قرار دیا جائے گا، اگر چہ وہ یہ دعوی کرے کہ میں مسلمان ہوں، کیوں کہ گو کفر نیت سے متحقق ہوتا ہے؛ مگر یہ ایسے گناہ ہیں کہ ان کے عین کو کفر قرار دیا گیا ہے، یہی حال کلمۂ کفر ہازلاً کہنے کا ہے؛ لہٰذا اس کا مرتکب کافر قرار پائے گا، اگر چہ اس کی نیت کفر کی نہیں ہے (۲)۔

---

(۱) صحيح البخاري/ الجنائز/ إذا أسلم الصبي فمات، إلخ تعليقًا.

(۲) قال في الدر المختار: وفي الفتح: من هزل بلفظ كفر ارتد. وفي حاشيته الشامية: قوله: "من هزل بلفظ كفر"، أي تكلم به باختياره غير قاصد معناه، وهذا لا ينافي ما مر أن الإيمان هو التصديق فقط، أو مع الاقرار، لأن التصديق وإن كان موجودًا حقيقة؛ لكنه زائل حكمًا، لأ الشارع جعل بعض المعاصي أمارة على عدم وجوده، كالهزل المذكور، وكما لو سجد لصنم، أو وضع مصحفًا في قاذورة، فإنه يكفر، وإن كان مصدقًا، لأن ذلك في حكم التكذيب، كما أفاده في شرح العقائد. (در مختار مع رد المحتار ٦/ ٣٥٦، مكتبة زكريا، ديوبند).

قرآن کریم میں بھی اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے: ﴿أَبِاللّٰهِ وَ آيَاتِهِ وَرَسُوْلِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِؤُنَ لا تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ (۱)﴾ اس آیت میں استہزا کی بنا پر منافقین کو کافر کہا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ کلمۂ کفر ہزل واستہزا کے طور پر کہنا بھی موجب کفر ہے۔

﴿عباداتِ مقصودہ میں اشتراطِ نیت کی تفصیل﴾

فَلا تَصِحُّ صَلاةٌ مُطْلَقًا، إلخ: اوپر اجمالی طور پر ذکر کیا گیا کہ حکم دنیوی کے لحاظ سے جملہ عبادات میں نیت شرطِ صحت ہے؛ البتہ اسلام اس سے مستثنی ہے، یہاں سے اس اجمال کی تفصیل بیان کررہے ہیں:

عبادات میں سب سے مقدم نماز ہے؛ اس لئے اولاً نماز اور اس سے متعلقہ دیگر مسائل میں نیت کا حکم بیان کیا جارہا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ نماز خواہ کوئی سی بھی ہو، فرض ہو، یا واجب، سنت ہو یا نفل، کامل نماز ہو، یا ناقص، ہر قسم کی نماز کے لئے نیت شرط صحت ہے، بغیر نیت کے نماز نہیں ہوگی۔

﴿نیت سے متعلق نماز کے بعض جزئیات﴾

وَإِذَا نَوَى قَطْعَهَا، إلخ: ایک شخص نماز پڑھ رہا ہے، دورانِ نماز وہ نماز قطع کرنے کی نیت کرے، تو کیا محض نیت سے وہ نماز سے خارج ہوجائے گا؟

فرماتے ہیں کہ محض نیت سے وہ نماز سے خارج نہ ہوگا؛ بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ کسی ایسے عمل کو انجام دے، جو نماز کے منافی ہو، مثلاً قبلہ سے منحرف ہوجائے وغیرہ، تو وہ نماز سے خارج ہوگا، ورنہ نہیں۔

وَلَوْ نَوَى الانْتِقَالَ، إلخ: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز پڑھتے ہوئے دوسری نماز کی طرف منتقل ہونے کی نیت کرلے، مثلاً نماز عصر پڑھ رہا ہے، درمیان میں خیال آئے کہ ظہر نہیں پڑھی؛ لہذا اس کی طرف منتقل ہوجاؤں، یا یہ کہ عصر ہی کو از سر نو پڑھ لوں، تو کیا حکم ہے؟

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اگر دو شرطیں متحقق ہوجائیں، تو ایسا کرنے سے وہ دوسری نماز کی طرف منتقل ہوجائے گا، ورنہ نہیں:

﴿۱﴾ ثانیہ اولی کا غیر ہو، یعنی جس نماز کی طرف منتقل ہونے کا ارادہ ہے، وہ اس کے علاوہ کوئی دوسری نماز ہو، جس کو وہ پڑھ رہا ہے، خواہ ذاتاً غیر ہو، مثلاً پہلی فرض ہو اور دوسری نفل، یا اس کا برعکس، یا صفۃً غیر ہو، مثلاً پہلے منفرداً نماز شروع کی ہو، پھر وہی نماز مقتدیاً شروع کردے، یا اس کا برعکس۔

---

(۲) سورة التوبة: ٦٥.

﴿٢﴾ دوسری نماز کو اللہ اکبر کہہ کر شروع بھی کر دیا جائے، ان میں سے اگر کوئی ایک شرط بھی نہیں پائی گئی، مثلاً جو نماز پڑھ رہا ہے، اسی کی تجدید کرے، یا یہ کہ عصر پڑھتے ہوئے ظہر کی نیت کرلے؛ مگر اس کے لئے اللہ اکبر نہ کہے، تو وہ دوسری نماز کی طرف منتقل نہیں ہوگا؛ کیوں کہ پہلی صورت میں شرط اول نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں شرط ثانی۔

نوٹ: مصنف علیہ الرحمہ اس مسئلہ کو آئندہ بھی متعدد مقامات پر ذرا ذرا سی مناسبت ذکر کرتے رہیں گے اور اس سے بہت سی اصولی باتوں کو اخذ فرمائیں گے؛ لہذا اس کو ذہن نشین کرلینا چاہئے۔

وَلا يَصِحُّ الاقْتِدَاءُ بِإمَامٍ إلَّا بِنِيَّةٍ، وَتَصِحُّ الإمَامَةُ بِدُوْنِ نِيَّتِهَا، خِلافًا لِلْكَرْخِيِّ(١) وَأَبِيْ حَفْصٍ الكَبِيْرِ (٢)، كَمَا فِيْ البِنَايَةِ(٣)، إلَّا إذَا صَلَّى خَلْفَهُ نِسَاءٌ، فَإنَّ اقْتِدَاءَ هُنَّ بِهِ بِلا نِيَّةِ الإمَامِ للإمَامَةِ غَيْرُ صَحِيْحٍ، وَاسْتَثْنَى بَعْضُهُمْ الجُمُعَةَ وَالعِيْدَيْنِ، وَهُوَ الصَّحِيْحُ، كَمَا فِيْ الخُلاصَةِ(٤).

وَلَوْ حَلَفَ أنْ لا يَؤُمَّ أحَدًا، فَاقْتَدَى بِهِ إنْسَانٌ صَحَّ الاقْتِدَاءُ، وَهَلْ يَحْنَثُ؟ قَالَ فِيْ الخَانِيَّةِ(٥): يَحْنَثُ قَضَاءً لا دِيَانَةً، إلَّا إذَا أشْهَدَ قَبْلَ الشُّرُوْعِ، فَلا يَحْنَثُ قَضَاءً، وَكَذَا لَوْ أمَّ النَّاسَ هَذَا الحَالِفُ فِيْ صَلاةِ الجُمُعَةِ صَحَّتْ، وَحَنِثَ قَضَاءً، وَلا يَحْنَثُ أصْلاً إذَا أمَّهُمْ فِيْ صَلاةِ الجَنَازَةِ وَسَجْدَةِ التِّلاوَةِ، وَلَوْ حَلَفَ أنْ لا يَؤُمَّ فُلانًا، فَأمَّ النَّاسَ نَاوِيًا أنْ لا يَؤُمَّهُ وَيَؤُمَّ غَيْرَهُ، فَاقْتَدَى بِهِ فُلانٌ، حَنِثَ، وَإنْ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ، انتهَى، لَكِنْ لا ثَوَابَ لَهُ عَلَى الإمَامَةِ.

---

(١) هو عبيد الله الحسين الكرخي، أبو الحسن، فقيه، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق، مولده في الكرخ، ووفاته ببغداد، له رسالة في الأصول، وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير، ولد سنة ٢٦٠هـ، و توفي سنة ٣٤٠هـ. (الأعلام للزركلي).

(٢) هو أحمد بن حفص، أبو حفص الكبير، من أصحاب محمد بن الحسن، وكان في زمن محمد بن إسماعيل البخاري: صاحب الصحيح. (تاج التراجم لقاسم بن قطلو بغا).

(٣) البناية ٢/ ١٦١ (المكتبة التجارية، مكة المكرمة).

(٤) خلاصة الفتاوى/ الصلاة/ فيما يفسد الصلاة وما لا يفسد ١/ ١٣٦.

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

ترجمہ: اور امام کی اقتدا کرنا بغیر نیت کے صحیح نہیں ہے اور امامت بغیر امامت کی نیت کے بھی صحیح ہے؛ مگر اس میں امام کرخی اور امام ابوحفص کبیر رحمہما اللہ کا اختلاف ہے، ہاں جب عورتیں امام کے پیچھے نماز پڑھیں تو ان کا امام کی اقتدا کرنا، امام کی ان کی امامت کی نیت کے بغیر صحیح نہیں ہے۔ اور بعض فقہا نے اس (حکم) سے جمعہ اور عیدین کو مستثنیٰ کیا ہے اور یہی صحیح ہے، جیسا کہ خلاصہ میں مذکور ہے۔ اور اگر کسی نے اس بات کی قسم کھائی کہ وہ کسی کی امامت نہیں کرے گا، پھر کوئی انسان اس کی اقتدا کر لے، تو اقتدا صحیح ہوگی۔ اور کیا (قسم کھانے والا) حانث ہوجائے گا؟

خانیہ میں ہے کہ قضاءً حانث ہوجائے گا، دیانۃً نہیں؛ البتہ جب نماز شروع کرنے سے قبل گواہ بنالے، تو اب قضاءً بھی حانث نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح جب یہ حالف نماز جمعہ میں لوگوں کی امامت کرے، تو نماز صحیح ہوجائے گی اور یہ قضاءً بھی حانث ہوگا۔

اور (اُس صورت میں) بالکل حانث نہیں ہوگا؛ جب کہ وہ لوگوں کی نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں امامت کرے۔ اور اگر اس بات کی قسم کھائی کہ فلاں شخص کا امام نہیں بنے گا، پھر لوگوں کی اس نیت سے امامت کی کہ وہ اس شخص کی امامت نہیں کر رہا ہے، اس کے علاوہ کی امامت کر رہا ہے، پھر اس کی وہ فلاں شخص بھی اقتدا کر لے، تو یہ حانث ہوجائے گا اگرچہ اس کو اس کی اقتدا کر لینے کا علم بھی نہ ہو؛ لیکن اس کو (بلا نیت) امامت کرنے پر ثواب حاصل نہ ہوگا۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ)

(٥) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ الإيمان/ فصل في الصلاة ٢/ ١٠٧، لكن نص عبارته في المسئلة الأخيرة هكذا: حلف أن لا يؤم فلانًا، لرجل بعينه، فصلى ونوى أن يؤم الناس، فصلى ذلك الرجل مع الناس خلفه، حنث الحالف وإن لم يعلم به، لأنه لما نوى أن يؤم الناس، دخل فيه هذا الرجل، انتهى.

والفرق بينه وبين ما ذكره المصنف أخذًا منه ظاهر، وهو أن فيه: نوى إمامة الناس بلا استثنائه، وههنا: نوى إمامة الناس مع استثنائه، فلهذا التعليل الذي ذكره قاضي خان لم يصدق على ما ذكره المصنف، إلا أن يقال: إنه وإن نوى إمامة الناس مع استثنائه، لكن ظاهر الحال لم يصدقه فيه، فلذا يحكم بالحنث في هذه الصورة أيضًا، والله أعلم بالصواب.

﴿اقتدا وامامت میں نیت کا حکم﴾

تشریح: وَلا يَصِحُّ الاقْتِدَاءُ بِإمَامٍ، إلخ: امام کی اقتدا کے لئے نیت شرطِ صحت ہے؛لہذا نماز کی نیت کے ساتھ امام کی اقتدا کی بھی نیت کرے کہ: "صَلَّيْتُ صَلاةَ كَذَا اقْتِدَاءً بِهٰذَا الإمَامِ، البتہ امام کی شخصیت کی تعیین لازم نہیں ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا، اور امامت بغیر نیت کے بھی صحیح ہے، جمہور فقہا کا یہی مذہب ہے اور امام کرخی اور ابوحفص کبیر رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اقتدا کی طرح امامت کے لئے بھی نیت شرطِ صحت ہے، چنانچہ ایک شخص نماز پڑھ رہا ہے اور آپ نے اس کے پیچھے نماز پڑھنے کی نیت کرلی، تو جمہور کے مذہب کے مطابق گو اس شخص کو آپ کے اپنے پیچھے ہونے کا علم نہ ہو، تب بھی آپ کی نماز درست ہو جائے گی۔ اور امام کرخی اور ابوحفص کبیر رحمہما اللہ کے نزدیک اس صورت میں نماز درست نہیں ہوگی؛ کیوں کہ امام کی جانب سے نیتِ امامت نہیں پائی گئی۔

جمہور فقہا کے یہاں اقتدا اور امامت میں نیت کا یہ فرق اس لئے ہے کہ اگر امام کی نماز فاسد ہو جائے، تو مقتدی کی نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے، جیسا کہ مشہور فقہی مسئلہ ہے؛لہذا جب امام کی نماز کے فساد سے مقتدی کی نماز کا فساد لازم آرہا ہے، تو پھر یہ ضروری قرار دیا گیا کہ مقتدی اقتدا کی نیت کرے، تاکہ فساد بغیر التزام کے لازم نہ آئے، جب مقتدی اقتدا کی نیت کرکے اپنی نماز کو امام کی نماز کے ساتھ جوڑ دے گا، تو اس کے اس التزام کی بنا پر اگر امام کی نماز کے فساد سے اس کی نماز فاسد ہو، تو یہ بالکل معقول ہے۔

اور امامت کے لئے نیت اس واسطے شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ مقتدی کی نماز کے فاسد ہونے سے امام کی نماز فاسد نہیں ہوتی؛لہذا جب مقتدی کی نماز کے فساد سے امام کی نماز فاسد ہی نہیں ہوئی، تو اس کے لئے یہ التزام، یعنی امامت کی نیت کرنا بھی شرط نہیں ہوگا(۱)۔

إلَّا إذَا صَلَّى خَلْفَهُ نِسَاءٌ، إلخ: امامت کے لئے نیت شرط نہیں ہے، اس سے یہ صورت مستثنی ہے کہ امام کی اقتدا میں عورتیں نماز پڑھیں، ان کی نماز امام کے پیچھے اس وقت درست ہوگی جب کہ امام ان کی امامت کی نیت کرے، یا کم از کم عام نیت کرے کہ میرے پیچھے جو بھی نماز پڑھے، اس کی امامت کی نیت کرتا ہوں(۲)۔

---

(۱) والفرق أن المقتدي يلزمه الفساد من جهة إمامه، فلا بد من التزامه، كما يشترط للإمام نية إمامة النساء لذلك. (رد المحتار ۲/ ۱۰۳، مكتبة زكريا ديوبند).

(۲) حلبي كبير / الشرط السادس/ النية ص: ۲۵۱.

اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں محاذاتِ مرأۃ سے مرد کی نماز فاسد ہوجاتی ہے؛ لہذا یہ ضروری قرار دیا گیا کہ امام نے ان کی نماز پڑھانے کا التزام بھی کیا ہو، تاکہ لزوم فساد بغیر التزام کے نہ ہو، اس بنا پر عورتوں کی امامت کے لئے نیت شرط قرار دی گئی (۱)۔

وَاستَثنَى بَعضُهُم، إلخ: عورتوں کی امامت کے لئے نیتِ امامت لازم ہے، بعض فقہا نے اس سے جمعہ وعیدین کو مستثنی کیا ہے؛ لہذا ان نمازوں میں اگر امام عورتوں کی امامت کی نیت نہ کرے، تب بھی عورتوں کی نماز اس کے پیچھے درست ہوجائے گی۔

صاحبِ خلاصہ نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ نماز جمعہ وعیدین میں چوں کہ مجمع کثیر ہوتا ہے، جس کی وجہ سے فتنہ کا احتمال کم ہوتا ہے، جو فساد صلاۃ کی اصل بنیاد ہے، برخلاف عام نمازوں کے کہ ان میں مجمع تھوڑا ہوتا ہے، جس میں فتنہ کا احتمال زائد ہے؛ لہذا عام نمازوں میں عورتوں کی امامت کی نیت شرط ہوگی اور جمعہ وعیدین میں نیت شرط نہیں ہوگی؛ مگر علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں تحریر کیا ہے کہ نماز جمعہ وعیدین میں بھی ان کی امامت کی نیت شرط ہے، اکثر مشایخ کا قول یہی ہے؛ کیوں کہ فساد صلاۃ کی اصل علت لزوم فساد یعنی محاذات کی صورت میں نماز کا فاسد ہوجانا ہے اور یہ علت نماز جمعہ وعیدین میں بھی موجود ہے، چنانچہ ان نمازوں میں بھی محاذات کی صورت میں نماز کے فساد کا حکم ہے؛ لہذا ان نمازوں میں بھی نیتِ امامت شرط ہوگی (۲)۔

مگر نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت بہر حال اس سے مستثنی ہے، ان میں ان کی امامت کی نیت شرط نہیں ہے، اسی طرح امامت میں نیت کے عدم لزوم سے وہ صورت بھی مستثنی ہے، جب کہ کوئی شخص بطریق استخلاف امام بنے، چنانچہ بغیر نیتِ امامت کے خلیفہ کی امامت درست نہیں ہوگی (۳)۔

---

(۱) حلبي كبير / الشرط السادس / النية ص: ۲۵۱.

(۲) البحر الرائق/ شروط الصلاة ۱/ ۲۹۹، رد المحتار مع الدر المختار/ شروط الصلاة ۱/ ۲۸۵، طحطاوي على الدر المختار/ شروط الصلاة ۱/ ۱۹٦.

(۳) وَالحَاصِلُ مَا قَالَهُ فِي الأَشبَاهِ مِن أَنَّهُ لا يَصِحُّ الاقتِدَاءُ إلَّا بِنِيَّةٍ، وَتَصِحُّ الإِمَامَةُ بِدُونِ نِيَّتِهَا، خِلافًا لِلكَرخِي وَأَبِي حَفصٍ الكَبِيرِ. لَكِن يُستَثنَى مَن كَانَت إمَامَتُهُ بِطَرِيقِ الاستِخلافِ، فَإِنَّهُ لا يَصِيرُ إمَامًا، مَا لَم يَنوِ الإِمَامَةَ بِالاتِّفَاقِ، كَمَا نَصَّ عَلَيهِ فِي المِعرَاجِ فِي بَابِ الاستِخلافِ، وَسَيَأتِي هُنَاكَ. (رد المحتار ۱/ ۲۸٤، مكتبة نعمانية).

وَلَوْ حَلَفَ أَنْ لا يَؤُمَّ، إلخ: ایک شخص نے قسم کھا کر کہا کہ میں کسی کی امامت نہیں کروں گا، اس کے بعد یہ صورت پیش آئی کہ حالف منفرداً نماز پڑھنے کے لئے کھڑا ہوا، کسی مرد نے اس کی اقتدا میں نماز پڑھ لی، تو جس نے اس کے پیچھے نماز پڑھی، اس کی اقتدا صحیح ہوئی یا نہیں؟ اور یہ حالف حانث ہوا یا نہیں؟

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ نیت اقتدا کے واسطے شرط ہے، نہ کہ امامت کے واسطے، اور یہاں اقتدا کی نیت پائی گئی؛ لہذا اقتدا درست ہو جائے گی اور امامت کی نیت کا نہ پایا جانا؛ موجبِ اشکال نہیں، البتہ اگر اس صورت میں کوئی عورت اس کی اقتدا کرے، تو اس کی اقتدا درست نہیں ہوگی، کما ہو ظاہر۔

اور دوسری بات کا جواب فتاوی قاضی خان کے حوالے سے یہ ہے کہ یہ شخص قضاءً حانث ہوگا، دیانۃً نہیں۔ قضاءً حانث ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ معاملہ قاضی کے یہاں پہنچے، جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثال کے طور پر حالف نے یہ کہا تھا کہ اگر میں امامت کروں، تو میرا غلام آزاد، اب مذکورہ طریقہ پر اس نے امامت کی، تو غلام کہے کہ آپ نے امامت کی؛ لہذا میں آزاد۔ اور حالف کہے: نہ میں نے امامت کی نیت کی تھی اور نہ مجھے اس کی اقتدا کا علم تھا؛ لہذا میں حانث نہیں ہوا اور تو آزاد نہیں ہوا، اس طرح یہ معاملہ قاضی کے یہاں پہنچے، تو قاضی یہ فیصلہ کرے گا کہ امامت نیت کے ساتھ متحقق ہوئی؛ لہذا حالف حانث ہو گیا، جس کی بنا پر غلام بھی آزاد ہو گیا؛ مگر دیانۃً یعنی فیما بینہ وبین اللہ وہ حانث شمار نہیں ہوگا۔

قضاءً و دیانۃً کے حکم میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ قاضی ظاہر کے لحاظ سے فیصلہ کرتا ہے اور ظاہر یہی ہے کہ جب امامت اور اقتدا کا تحقق ہوا اور جماعت کی شکل بنی، تو یہ سب باقاعدہ اور نیت و ارادہ کے ساتھ ہوا ہوگا؛ لہذا قاضی ان ظاہری حالات کی بنا پر حالف کے حانث ہو جانے کا فیصلہ کرے گا؛ مگر چوں کہ دل میں امامت کی نیت نہیں تھی اور اللہ کے یہاں دل کے اعتبار سے ہی فیصلے ہوتے ہیں؛ لہذا یہ دیانۃً حانث نہیں ہوگا، البتہ مصنف علیہ الرحمہ نے "البحر الرائق" میں اس صورت میں قضاءً و دیانۃً بہر صورت حانث ہو جانے کا حکم تحریر کیا ہے؛ لیکن صحیح یہی ہے جو یہاں مذکور ہے (۱)، لیکن اگر امام اپنے منفرداً نماز پڑھنے پر گواہ بنا لے، تو اس صورت میں قاضی بھی اس کے حانث نہ ہونے کا فیصلہ کرے گا؛ کیوں کہ گواہان اور ظاہری حالات کے لحاظ سے اب یہی ظاہر ہے۔

وَكَذَا لَوْ أَمَّ النَّاسَ هَذَا الحَالِفُ، إلخ: حالفِ مذکور اگر کسی شخص کی نماز جمعہ میں امامت کرے، تو نماز جمعہ صحیح ہے، یا نہیں؟ اور وہ حانث ہوگا، یا نہیں؟

---

(۱) البحر الرائق وحاشيته: منحة الخالق ۱/ ۹۹.

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جمعہ کی نماز صحیح ہوجائے گی اور یہ حالف صرف قضاءً حانث ہوگا، دیانۃً حانث نہ ہوگا، جمعہ کی نماز اس لیے صحیح ہوجائے گی کہ اس کے لیے جماعت کی شرط ہے اور وہ پائی گئی اور چوں کہ امامت کی نیت اس کے لیے بھی شرط نہیں ہے؛ لہذا امام کے نیت نہ کرنے سے اس کی صحت پر فرق نہیں پڑے گا۔

سوال یہ ہے کہ اس کو صرف قضاءً حانث کیوں قرار دیا گیا، یہ شخص دیانۃً بھی حانث ہونا چاہئے؛ اس لئے کہ نماز جمعہ کی امامت کے لئے گو نیت ضروری نہیں؛ مگر جماعت شرط ہے، اور جب باضابطہ جماعت کے ساتھ نماز ہورہی ہے، تو پھر یہ کہنا مشکل ہے کہ امام نے امامت کی نیت نہیں کی اور اس نے لاعلمی میں جماعت کو نماز پڑھادی؛ لہذا جب نیت وارادہ کے ساتھ امامت پائی گئی، تو پھر یہ شخص دیانۃً بھی حانث ہونا چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس شخص کی قسم عام نمازوں یعنی صلوات خمسہ پر محمول ہوگی؛ لہذا نمازِ جمعہ کی امامت کے باوجود وہ دیانۃً حانث نہیں ہوگا؛ لیکن قضاءً بہرحال حانث ہوگا؛ کیوں کہ ظاہر یہی ہے کہ اس کی قسم نماز جمعہ کے بارے میں بھی ہے۔

وَلا یَحنَثُ أَصلاً، إلخ: حالفِ مذکور اگر نماز جنازہ پڑھائے، تو حانث ہوگا، یا نہیں؟ اسی طرح اگر سجدۂ تلاوت میں امامت کرے، تو کیا حکم ہے؟

سجدۂ تلاوت میں امامت کی صورت یہ ہوگی کہ جب سجدۂ تلاوت اجتماعاً واجب ہو، تو اس صورت میں لوگوں کو اختیار ہوتا ہے کہ خواہ انفرادی طور پر سجدۂ تلاوت ادا کرلیں یا اجتماعاً، مگر بہتر یہ ہے کہ اجتماعی طور پر ادا کیا جائے، اس طور پر کہ ایک شخص آگے بڑھے، باقی لوگ اس کے پیچھے ہوں اور سب ایک ساتھ تکبیر کہتے ہوئے سجدے میں جائیں اور ایک ساتھ اسی طرح سجدے سے سر اٹھائیں (۱)۔

بہرحال حالفِ مذکور اگر نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں امامت کرے، تو وہ حانث نہیں ہوگا، نہ قضاءً اور نہ دیانۃً؛ اس لئے کہ اس کی قسم کامل نمازوں پر محمول ہوگی، یعنی یوں کہا جائے گا کہ اس نے کامل نمازوں میں امامت نہ کرنے کی قسم کھائی ہے؛ لہذا نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت جو ناقص نمازیں ہیں، ان میں امامت کرنے سے وہ حانث نہیں ہوگا، نہ قضاءً اور نہ دیانۃً، دیانۃً تو ظاہر ہے اور قضاءً اس لئے حانث نہیں ہوگا کہ یہی ظاہر حال کے مطابق ہے، بایں معنی کہ نماز اور صلاۃ کے لفظ سے بسا اوقات نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کی طرف ذہن بھی نہیں جاتا؛ اس لئے قاضی بھی اس کی قسم کے عام وکامل نمازوں کے بارے میں ہونے کی تصدیق کرے گا اور اس کو حانث نہیں قرار دے گا۔

---

(۱) طحطاوي علی المراقي ص: ۲۷۱ (مکتبة أشرفیه دیوبند).

وَلَوحَلَفَ أنْ لا يَؤُمَّ فُلاناً، إلخ: کوئی شخص اگر یہ قسم کھائے کہ فلاں شخص کی امامت نہیں کروں گا، اب یہ نماز پڑھائے اور وہی فلاں شخص اس کے پیچھے آ کر جماعت میں شریک ہو جائے، تو یہ حالف حانث ہوگا، یا نہیں؟ فرماتے ہیں کہ حانث ہو جائے گا، اگر چہ اس کو اس شخص کی اقتدا کا علم نہ ہو؛ مگر صرف قضاءً حانث ہوگا، دیانۃً نہیں؛ اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب وہ جماعت سے نماز پڑھا رہا ہے، تو گویا اس نے اس کی بھی نیت کی ہے۔

وَلكِنْ لا ثَوَابَ لَهُ، إلخ: یہ جملہ "تَصِحُّ الإمَامَةُ بِدُوْنِ نِيَّتِهَا" سے جڑا ہوا ہے اور اس سے استدراک ہے اور مطلب یہ ہے کہ امامت گو بغیر نیت کے بھی درست ہو جاتی ہے: مگر اس پر اجر و ثواب کا حصول نیت ہی پر موقوف ہے، بغیر نیت کے امامت کرنے پر ثواب نہیں ملے گا۔

مگر واضح رہے! یہاں دو باتیں ہیں: ایک جماعت کا ثواب، دوسرے امامت کا ثواب، تو اگر بلا نیت امامت کی، تو اس صورت میں اگر چہ امامت کرنے پر ثواب نہیں ملے گا؛ مگر جماعت سے نماز پڑھنے پر بہر حال ثواب ضرور ہوگا، نیز مقتدی کو بھی بہر صورت جماعت کا ثواب ملے گا، خواہ امام نے امامت کی نیت کی ہو، یا نہ کی ہو۔

وَسُجُوْدُ التِّلاوَةِ، كَالصَّلاةِ، وَكَذَا سَجْدَةُ الشُّكْرِ عَلٰى قَوْلِ مَنْ يَرَاهَا مَشْرُوْعَةً، وَالْمُعْتَمَدُ أنَّ الخِلافَ فِيْ سُنِّيَّتِهَا، لا فِيْ الجَوَازِ، وَكَذَا سُجُوْدُ السَّهْوِ، وَلا تَضُرُّهُ نِيَّةُ عَدَمِ(١) وَقْتَ السَّلامِ.

وَأمَّا النِّيَّةُ لِلْخُطْبَةِ فِيْ الجُمُعَةِ فَشَرْطُ صِحَّتِهَا، حَتّٰى لَوْ عَطَس (٢) بَعْدَ صُعُوْدِ المِنْبَرِ، فَقَالَ: الحَمْدُ لِلّٰهِ، لِلْعُطَاسِ غَيْرُ قَاصِدٍ لَهَا، لَمْ تَصِحَّ، كَمَا فِيْ فَتْحِ القَدِيْرِ(٣) وَغَيْرِهِ. وَخُطْبَةُ العِيْدَيْنِ كَذٰلِكَ، لِقَوْلِهِمْ: يُشْتَرَطُ لَهَا مَا يُشْتَرَطُ لِخُطْبَةِ الجُمُعَةِ، سِوَى تَقْدِيْمِ الخُطْبَةِ.

وَأمَّا الأذَانُ فَلا تُشْتَرَطُ لِصِحَّتِهِ النِّيَّةُ، وَإنَّمَا هِيَ شَرْطٌ لِلثَّوَابِ عَلَيْهِ.

وَأمَّا اسْتِقْبَالُ القِبْلَةِ، فَشَرَطَ الجُرْجَانِيُّ لِصِحَّتِهِ النِّيَّةَ، وَالصَّحِيْحُ خِلافُهُ،

---

(١) كذا في النسخة المتداولة، المطبوعة بدار العلوم ديوبند، والصحيح: "عدمه"، أي عدم السجود، كما في غيرها من النسخ، و"وقت السلام" ظرف له.

(٢) بالسين المهملة، فما في النسخة المطبوعة بدار العلوم ديوبند: بالشين المعجمة، فهو غلط.

(٣) فتح القدير/ الجمعة ٢/ ٣٠ (دار إحياء التراث العربي، بيروت).

كَمَا فِي المَبسُوطِ(١)، وَحَمَلَ بَعضُهُمُ الأَوَّلَ عَلٰى مَا إِذَا كَانَ يُصَلِّي فِي الصَّحرَاءِ، وَالثَّانِي عَلٰى مَا إِذَا كَانَ يُصَلِّي إِلَى مِحرَابٍ، كَذَا فِي البِنَايَةِ(٢).

وَأَمَّا سَترُ العَورَةِ، فَلا تُشتَرَطُ لِصِحَّتِهِ النِّيَّةُ، وَلَم أَرَ فِيهِ خِلافًا، وَلا تُشتَرَطُ لِلثَّوابِ صِحَّةُ العِبَادَةِ؛ بَل يُثَابُ عَلٰى نِيَّتِهِ، وَإِن كَانَت فَاسِدَةً بِغَيرِ تَعَمُّدِهِ، كَمَا لَو صَلَّى مُحدِثًا عَلٰى ظَنِّ طَهَارَتِهِ، وَسَيَأتِي تَحقِيقُهُ(٣).

ترجمہ: اور سجدۂ تلاوت نماز کی طرح ہے اور یہی حکم سجدۂ شکر کا ہے، ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کو مشروع قرار دیتے ہیں اور معتمد بات یہ ہے کہ اس کے مسنون ہونے میں اختلاف ہے، نہ کہ جواز میں۔ اور یہی حکم سجدۂ سہو کا ہے اور اس میں سلام کے وقت نیت نہ ہونا مضر نہیں ہے۔

اور بہر حال خطبۂ جمعہ کے لئے نیت، تو وہ اس کے صحیح ہونے کی شرط ہے، چنانچہ اگر منبر پر چڑھنے کے بعد چھینک آئی اور چھینک کے جواب کے طور پر الحمد للہ کہا، نہ کہ خطبہ کے ارادہ سے، تو خطبۂ جمعہ صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں ہے۔ اور خطبۂ عیدین وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے؛ کیوں کہ انھوں نے کہا ہے کہ خطبۂ عیدین کے لئے بھی وہ سب شرائط ہیں، جو خطبۂ جمعہ کے لئے ہیں، سوائے خطبہ کی تقدیم کے۔

اور بہر حال اذان؛ تو اس کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط نہیں ہے، ہاں! اس پر ثواب ملنے کے لئے شرط ہے۔

اور بہر حال استقبال قبلہ؛ تو امام جرجانی رحمہ اللہ نے اس کی صحت کے لئے نیت کو شرط قرار دیا ہے اور صحیح اس کے خلاف ہے، جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ اور محمول کیا ہے ان میں سے بعض نے پہلے قول کو اس صورت پر جب کہ نماز صحرا میں پڑھ رہا ہو اور دوسرے قول کو اس صورت پر جب کہ نماز محراب (مسجد) میں پڑھ رہا ہو، جیسا کہ بنایہ میں ہے۔

اور بہر حال ستر عورت؛ تو اس کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط نہیں ہے اور اس میں مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ اور نہیں شرط قرار دیا گیا ہے ثواب ملنے کے لئے عبادت کا صحیح ہونا؛ بلکہ اس کے نیت کر لینے پر ہی ثواب مل جائے گا، خواہ عبادت بغیر قصد کے فاسد ہوئی ہو، جیسا کہ حالتِ حدث میں طہارت کے گمان میں نماز ادا کر لے۔ اور عنقریب اس کی تحقیق آئے گی۔

---

(١) المبسوط للسرخسي/ كيفية الدخول في الصلاة ١/ ١٠ (دار المعرفة، لبنان).

(٢) البناية في شرح الهداية للعيني/ شروط الصلاة التي تتقدمها ٢/ ١٦٥ (المكتبة التجارية، مكة).

(٣) أي في أوائل الفن الثالث.

﴿سجدۂ تلاوت میں نیت کا حکم﴾

تشریح: وَسُجُودُ التِّلاوَةِ، إلخ: سجدۂ تلاوت- جو عباداتِ مقصودہ میں سے ہے-، اس میں بھی نماز کی طرح نیت شرطِ صحت ہے؛ لیکن اگر نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور فوراً ہی سجدہ بھی کیا جائے، تو اب اس کے لیے مستقل نیت کی ضرورت نہیں ہے، نماز کی جو نیت شروع میں کی گئی تھی، وہی اس کے لیے کافی ہو جائے گی(۱)، البتہ سجدۂ تلاوت میں صرف یہ نیت ضروری ہے کہ سجدۂ تلاوت کر رہا ہوں، آیت سجدہ کی تعیین ضروری نہیں ہے(۲)۔

﴿سجدۂ شکر کی شرعی حیثیت، اس میں نیت کا حکم اور اس کی ادائیگی کا طریقہ﴾

وَكَذَا سَجْدَةُ الشُّكْرِ، إلخ: سجدۂ شکر یہ ہے کہ کسی نعمت کے حصول یا کسی مصیبت کے زائل ہونے پر اللہ تعالیٰ کو سجدہ کیا جائے، اس سجدہ کے حکم میں اختلاف ہے، امام صاحب رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ انھوں نے اس کے بارے میں فرمایا: "لا أَرَاهَا شَيْئًا"، اس جملہ کا مطلب بعض فقہا نے یہ بیان کیا کہ امام صاحب اس کو قربت اور عبادت نہیں سمجھتے۔ اور بعض نے فرمایا کہ امام صاحب رحمہ اللہ اس کو مسنون نہیں سمجھتے۔ اور بعض نے فرمایا کہ امام صاحب اس کو شکر تام نہیں سمجھتے اور حضرات صاحبین اور جمہور فقہا رحمہم اللہ اس کے مسنون ہونے کے قائل ہیں(۳)۔

(۱) "أو سجود التلاوة" إلا إذا تلاها في الصلاة، وسجدها فورًا. (رد المحتار مع الدرالمختار ٢/ ٩٧). وكأنه لأنه صارت جزءً من الصلاة، فانسحب عليها نيتها. (رد المحتار مع الدر المختار ٢/ ٥٧٩، مكتبة زكريا، ديوبند).

(۲) يجب بسبب تلاوة آية بشروط الصلاة المتقدمة، خلا التحريمة ونية التعيين، كذا في الدر المختار وفي حاشيته الشامية "ونية التعيين"، أي سجدة آية، إلخ. (الدر المختار مع رد المحتار ٢/ ٥٧٩، مكتبة زكريا، ديوبند).

(۳) المحيط البرهاني/ الاستحسان والكراهة/ الفصل السادس في سجدة الشكر ٣٢٢/٥، رد المحتار مع الدر المختار / الصلاة/ سجود التلاوة ١/ ٥٢٤ (نعمانية).

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے اس بارے میں قول فیصل یہ تحریر کیا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ اور دیگر حضرات کے مابین یہ اختلاف مسنون اور غیر مسنون ہونے میں ہے، نہ کہ مشروع یا غیر مشروع ہونے میں، امام صاحب رحمہ اللہ بھی اس کے جواز کے قائل ہیں؛ مگر ان کے نزدیک شکر کا مسنون و مکمل طریقہ یہ ہے کہ باضابطہ دو رکعت پڑھ کر شکر ادا کیا جائے، یہی ایک قول امام مالک رحمہ اللہ کا بھی ہے، جب کہ دیگر حضرات اس طرح کے مواقع پر محض سجدہ کو بھی مسنون اور کافی قرار دیتے ہیں (۱)۔

اور اس کی ادائیگی کے لئے نیت سب کے نزدیک شرطِ صحت ہے، امام صاحب رحمہ اللہ کے یہاں بھی اور دیگر فقہا کے یہاں بھی۔ اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ سجدۂ شکر چوں کہ محض نفل ہے اور نوافل میں تعیین نیت ضروری نہیں ہے؛ لہذا سجدۂ شکر ادا کرتے وقت اس کی تعیین ضروری نہیں ہوگی؛ مگر علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس قول کی تردید فرمائی ہے (۲)۔

اور اس کی ادائیگی کا طریقہ وہی ہے، جو سجدۂ تلاوت کا ہے۔

﴿سجدۂ سہو میں نیت کا حکم﴾

وَكَذَا سُجُودُ السَّهوِ، إلخ: سجدۂ سہو میں نیت کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اس میں نیت شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ نماز ہی کا ایک جزء ہے اور نماز کے ہر ہر جزء کے لئے مستقلاً نیت کرنا لازم نہیں ہے؛ لہذا دیگر اجزائے صلاۃ کی طرح یہ بھی مستقل نیت کے بغیر ادا ہو جائے گا (۳)؛ مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی نیت شرط ہے اور علامہ شامی علیہ الرحمہ نے بھی اسی کو اظہر کہا ہے (٤)۔

لیکن سجدۂ سہو میں نیت کب کرے؟

اس بارے میں مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ عین سجدہ کے وقت نیت ضروری ہے؛ لہذا اس سے پہلے سلام پھیرتے وقت اگر سجدۂ سہو کی نیت نہ ہو، تو کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ فقہا نے لکھا ہے کہ اگر نماز میں سجدۂ سہو واجب ہو اور اس کو ادا کرنا بھول جائے، حتی کہ نماز سے نکلنے کے لئے سلام بھی پھیر دے، پھر اس کو یاد آئے کہ سجدۂ

---

(۱) رد المحتار ۱/ ٥٢٤ (نعمانية).
(۲) رد المحتار ۱/ ۲۸۱ (نعمانية).
(۳) حاشية الطحطاوي على الدر المختار ۱/ ۱۹٥.
(٤) رد المحتار ۱/ ۲۸۱ (نعمانية).

سہو باقی ہے، تو ایسی صورت میں بغیر سلام پھیرے نماز کے بعد سجدۂ سہو کر لے، بشرطے کہ منافی صلاۃ کوئی عمل نہ کیا ہو، تو دیکھئے! اس صورت میں سلام پھیرتے وقت سجدۂ سہو کی نیت نہیں تھی، سلام نماز سے نکلنے کے لئے پھیرا گیا تھا؛ مگر پھر بھی سجدۂ سہو ادا مانا گیا؛ کیوں کہ نیت صرف بوقتِ سجدہ ضروری ہے۔

فائدہ: اور سجدۂ صلبیہ -نماز کا بنیادی سجدہ- میں نیت کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ سجدہ اپنے محل میں ادا کیا جائے، تو اس کے لئے علیحدہ نیت کی ضرورت نہیں، ابتدائے صلاۃ میں کی گئی نیت کافی ہوگی؛ لیکن اگر یہ سجدہ اپنے محل سے ایک رکعت مؤخر ہو جائے، تو اب اس کی ادائیگی کے لئے مستقل نیت شرط ہے (١)۔

﴿خطبۂ جمعہ وعیدین میں نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا نِيَّةُ الخُطْبَةِ لِلْجُمُعَةِ، إلخ: خطبۂ جمعہ میں بھی نیت شرطِ صحت ہے، اس کے بغیر جمعہ ادا نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر منبر پر چڑھنے کے بعد چھینک آئی، اس پر "الحَمْدُ لِلّٰهِ" کہہ کر نیچے اتر آیا، تو اس سے خطبہ کا تحقق نہ ہوگا، اس لئے کہ ذکر بہ نیت خطبہ نہیں ہوا۔

واضح رہے کہ امام صاحب کے یہاں خطبہ کے تحقق کے لئے نفس ذکر بھی کافی ہے، بشرطے کہ وہ بہ نیت خطبہ ہو، جیسا کہ قرآن کریم میں بھی مطلق فرمایا گیا ہے: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ (٢)﴾، نیز حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالی عنہ کے بارے میں نقل کیا گیا ہے کہ خلیفہ بننے کے بعد جب وہ پہلی مرتبہ منبر پر خطبہ کے لئے تشریف لائے تو صرف الحمد للہ کہہ کر نیچے اتر آئے اور فرمایا کہ پہلے حضرات (ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما) خطبہ کی تیاری کر کے آتے تھے، میں تیاری نہیں کر سکا اور پھر نماز پڑھا دی (٣)، یہ واقعہ بھی امام صاحب کے مذہب کا مؤید ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ کے معنی خطاب کے ہیں؛ لہذا اتنا ذکر ہونا چاہیے کہ اس کو خطاب کہا جا سکے۔

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ خطبۂ جمعہ کے لئے نیت کیوں شرط ہے؟ خطبۂ جمعہ ایک خارجی چیز ہے؛ لہذا اس کا حکم وضو کے مثل ہونا چاہئے، چنانچہ امام صاحب سے ایک روایت بھی یہی ہے کہ خطبۂ جمعہ بلا نیت متحقق ہو جائے گا، گو یہ روایت مرجوح ہے (٤)۔

---

(١) رد المحتار عن الهندية ١/ ٢٨١ (نعمانية).

(٢) سورة الجمعة: ٩.

(٣) البحر الرائق ٢/ ١٦١، فتح القدير ٢/ ٦٠، وقال: إنها لم تعرف في كتب الحديث؛ بل في كتب الفقه.

(٤) البحر الرائق ٢/ ١٦١.

اس کا جواب یہ ہے کہ خطبۂ جمعہ دو رکعات کے قائم مقام ہے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی ہے: "إِنَّمَا جُعِلَتْ الخُطْبَةُ مَوْضِعَ الرَّكْعَتَيْنِ (۱)"، تو چوں کہ خطبۂ جمعہ شطر صلاۃ ہے؛ اس لئے اس میں نماز کی طرح نیت کو شرط قرار دیا گیا۔

وَخُطْبَةُ العِيدَيْنِ كَذٰلِكَ، إلخ: خطبۂ عیدین میں بھی خطبۂ جمعہ کی طرح نیت شرط ہے؛ کیوں کہ حضرات فقہا نے تحریر کیا ہے کہ خطبۂ جمعہ اور خطبۂ عید دونوں کی شرائط اور صفات یکساں ہیں، صرف دو چیزوں میں فرق ہے: ایک محل میں کہ خطبۂ جمعہ قبل الصلاۃ ہوتا ہے اور خطبۂ عید بعد الصلاۃ، دوسرے حکم میں کہ نماز جمعہ بغیر خطبہ کے ادا نہیں ہوگی، جب کہ نماز عید بغیر خطبہ کے ادا ہو جائے گی، گو خلاف سنت ہوگی؛ لہذا جیسے خطبۂ جمعہ کے لئے نیت شرط ہے، ایسے ہی خطبۂ عید کے لئے بھی نیت شرط ہوگی (۲)۔

اس پر یہ شبہہ ہوتا ہے کہ خطبۂ جمعہ میں نیت کے اشتراط کی علت اس کا شطر صلاۃ ہونا ہے، جیسا کہ ذکر کیا گیا، جب کہ خطبۂ عید میں یہ علت موجود نہیں ہے، تو پھر اس میں نیت کو کیوں شرط قرار دیا گیا؟

کتب فقہ میں اس کا کوئی حل مذکور نہیں ہے؛ مگر غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر چہ دونوں کی حیثیت میں فرق ہے؛ مگر دونوں کی حقیقت ونوعیت ایک ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ نیت کے بارے میں بھی دونوں کا حکم ایک ہو، واللہ اعلم۔

﴿اذان میں نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا الأَذَانُ، إلخ: اذان کے لئے نیت شرطِ صحت نہیں ہے، البتہ شرط ثواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ اذان جب ایک عبادت؛ بلکہ اسلام کا شعار ہے، تو پھر اس کے لئے نیت کیوں شرطِ صحت نہیں ہے؟ تو آئندہ جہاں نیت کی وجہ مشروعیت کا ذکر آئے گا، وہاں اس کی وجہ مصنف علیہ الرحمہ خود ذکر کریں گے کہ جو امور صرف عبادت واقع ہوتے ہیں، ان میں نیت کی احتیاج نہیں ہوتی، اذان بھی ایک ایسی ہی عبادت ہے، وہ اپنی ہیئت کے لحاظ سے عبادت ہی واقع ہو سکتی ہے؛ اس لیے اس میں نیت کی احتیاج نہیں ہوگی، وہ بلا نیت بھی لائق ثواب ہوگی۔ اور مصنف علیہ الرحمہ نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ نیت اس میں شرط ثواب ہے، تو یہ مصنف علیہ الرحمہ کی خود اس وضاحت کے خلاف ہے، جو انھوں نے مذکورہ مبحث میں فرمائی ہے، کما سيأتي۔

---

(۱) إعلاء السنن ۸/ ۵۲.

(۲) فتح القدير ۲/ ۷۰، العناية على الهداية على هامش فتح القدير ۲/ ۷۸.

البتہ غیر مشہور قول کے مطابق اذان میں بھی نیت شرطِ صحت ہے، جیسا کہ علامہ حموی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔

﴿استقبال قبلہ کے لیے نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا اسْتِقْبَالُ الْقِبْلَةِ، إلخ: استقبال قبلہ کے لیے نیت کے بارے میں اختلاف ہے، علامہ جرجانی رحمہ اللہ کے یہاں اس کے لئے نیت شرط ہے، عام فقہا کے یہاں نہیں۔ اور یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے، وہ یہ کہ علامہ جرجانی رحمہ اللہ کے یہاں عین کعبہ کا استقبال شرط ہے، خواہ مصلی مشاہد ہو، یا غیر مشاہد، مشاہد وہ مصلی ہے، جو کعبہ کو دیکھ سکتا ہو اور غیر مشاہد وہ مصلی ہے، جو کعبہ کو نہ دیکھ سکتا ہو، جمہور فقہا کے یہاں مشاہد کے لئے عین کعبہ کا استقبال شرط ہے اور غیر مشاہد کے لئے جہتِ کعبہ کا استقبال بھی کافی ہے، یعنی جدھر کعبہ ہے، اس جہت کا رُخ کر لیا جائے، خواہ عین کعبہ کا استقبال ہو، یا نہ ہو، اسی لئے کتبِ فقہ میں تحریر ہے: ۴۵ ڈگری تک انحراف عن القبلۃ کی صورت میں بھی نماز ہو جائے گی کہ اتنے انحراف سے جہت ختم نہیں ہوتی، چوں کہ علامہ جرجانی رحمہ اللہ کے یہاں ہر دو اشخاص کے لئے اصابۃ العین (عین کعبہ کا استقبال) ضروری ہے اور اصابۃ العین غیر مشاہد کے لئے ممکن نہیں ہے؛ اس لئے انھوں نے اس کے حق میں استقبال قبلہ کی نیت کو شرط قرار دیا، تا کہ یہ اصابۃ العین کے قائم مقام ہو جائے اور جمہور کے یہاں غیر مشاہد کے لئے اصابۃ العین شرط نہیں ہے؛ اس لئے ان کے مسلک کے مطابق نیت وغیرہ کو اس کے قائم مقام قرار دینے کی ضرورت نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ بعض فقہا نے ان دونوں اقوال میں تطبیق دی ہے کہ جو شخص صحرا میں نماز پڑھ رہا ہو، یعنی جس کو جہتِ کعبہ کا علم نہ ہو، تو اس کے لئے یہ نیت ضروری ہے اور یہ نیت اس کے حق میں استقبال قبلہ کے حکم میں ہو جائے گی اور جو آدمی مسجد میں نماز پڑھ رہا ہو، یعنی جس کو کعبہ کی جہت کا علم ہو، اس کے لئے نیت استقبال قبلہ شرط نہیں ہے، تو قول اول مصلی فی الصحرا کے لئے ہے اور ثانی مصلی فی المحراب کے لئے۔

بعض فقہا نے اس موقعہ پر یہ اشکال کیا ہے کہ اس تطبیق کا تعلق استقبال قبلہ کی نیت کے شرط ہونے یا نہ ہونے سے نہیں ہے؛ بلکہ اس کا تعلق نیت کعبہ کے شرط ہونے یا نہ ہونے سے ہے، دراصل بعض فقہا (ابو بکر محمد بن الفضل) کے نزدیک استقبال قبلہ کے ساتھ نیت کعبہ بھی لازمی ہے، خواہ استقبال قبلہ نیت کے ساتھ ہو، یا بلا نیت کے۔ اور کعبہ عمارت کعبہ کا نام نہیں ہے؛ بلکہ جس مقام پر عمارت قائم ہے، اس کا نام کعبہ ہے؛ لہذا اگر کسی نے کعبہ کی نیت کرنے کے بجائے عمارت کعبہ یا مقام ابراہیم کی نیت کی، یا کچھ بھی نیت نہیں کی، تو ان کے نزدیک نماز

درست نہیں ہوگی، گو استقبال قبلہ پایا جائے، کہ نیت کعبہ نہیں پائی گئی۔ اور بعض فقہا (شیخ ابوبکر بن حامد رحمہ اللہ) نیت کعبہ کو لازم قرار نہیں دیتے، ان کے یہاں محض استقبال قبلہ کافی ہے، خواہ نیت کعبہ ہو یا نہ ہو، تو دوسرے فقہانے ان دونوں اقوال میں وہ تطبیق دی ہے، جس کو مصنف علیہ الرحمہ نے یہاں ذکر کیا ہے؛ لہذا اس تطبیق کا تعلق نیت کعبہ کے شرط ہونے، یا نہ ہونے سے ہے، نہ کہ نیت استقبال قبلہ کے شرط ہونے، یا نہ ہونے سے، "بنایہ" کی مراجعت سے بھی یہ بات واضح ہے (۱)؛ مگر نیت کعبہ اور نیت استقبال قبلہ ایک ہی چیزیں ہیں؛ اس لیے مذکورہ تطبیق اپنی جگہ درست ہے (۲)۔

فائدہ: استقبالِ قبلہ نماز سے خارج چیز ہے، اس لئے اصولی لحاظ سے تو اس میں نیت کی بحث ہونی ہی نہیں چاہئے، کہ جو چیزیں از قبیل شرط ہوتی ہیں، ان کا نفس حصول مقصود ہوتا ہے، خواہ وہ کسی بھی طرح ہو، نیت کے ساتھ، یا بلا نیت کے؛ مگر چوں کہ بعض فقہا کے نزدیک اس میں نیت شرط ہے؛ اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے اس کو ذکر کیا ہے۔

﴿اردو کی کتابوں میں مذکور الفاظِ نیت: "رُخ میرا کعبہ شریف کی طرف" کی اصل﴾

اردو کی نماز کی کتابوں میں جو نیت میں "رُخ میرا کعبہ شریف کی طرف" کے الفاظ ہوتے ہیں، وہ علامہ جرجانی رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق ہیں، خروج عن الاختلاف کے پیش نظر ان کو درج کیا گیا ہے۔

﴿سترِ عورت و دیگر شرائطِ صلوۃ میں نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا سَتْرُ العَوْرَةِ، إلخ: سترِ عورت کے لیے نیت شرط نہیں ہے، یہ اتفاقی مسئلہ ہے۔

فائدہ: نماز کے لیے اس کے علاوہ اور بھی شرائط ہیں، مثلاً وقت، نیت اور تکبیر تحریمہ وغیرہ، ان میں نیت کا حکم یہ ہے کہ وقت مصلی کے افعال سے تعلق نہیں رکھتا؛ اس لیے وہ نیت کی بحث سے خارج ہے اور نفس نیت کے بارے میں آگے آئے گا کہ اس میں نیت کی احتیاج نہیں ہے اور تکبیر تحریمہ اگر خالص ذکر اللہ پر مشتمل الفاظ سے ہو، تو اس میں نیت کی حاجت نہیں ہے اور اگر ایسے الفاظ سے ہو، جس میں دعا وغیرہ کا بھی احتمال ہے، تو پھر اس میں نیت لازم ہے (۳)۔

---

(۱) بناية على الهداية ۲ / ۱٦٤ - ۱٦٥.
(۲) التحقيق الباهر شرح الأشباه و النظائر (مخطوطة).
(۳) التحقيق الباهر.

﴿حصولِ ثواب کے لیے صحتِ عبادت شرط نہیں﴾

وَلا تُشْتَرَطُ لِلثَّوَابِ، إلخ: کسی بھی عمل پر ثواب کے حصول کے لیے نیت شرط ہے، جیسا کہ ماقبل میں آچکا؛ مگر یہ شرط نہیں ہے کہ وہ عمل صحیح بھی واقع ہو، چنانچہ اگر کسی نے حسن نیت اور اخلاص کے ساتھ نماز پڑھی؛ مگر کسی وجہ سے لاعلمی میں اس میں فساد آ گیا، مثلاً طہارت کے گمان میں نماز پڑھ لی؛ حالاں کہ طہارت حاصل نہیں تھی، یا انجانے میں ناپاک پانی سے وضو کرلیا اور نماز پڑھ لی، تو ان صورتوں میں اس کا عمل غیر معتبر ہوگا؛ لیکن حسن نیت اور اخلاص کے ساتھ عمل کرنے کی وجہ سے وہ ثواب کا مستحق ہوگا۔

نوٹ: "وَإِنْ كَانَتْ فَاسِدَةً" میں "كَانَتْ" کی ضمیر کا مرجع "العِبَادَةُ" ہے، "النِّيَّةُ" نہیں ہے، بظاہر "النِّيَّةُ" کے اقرب ہونے کی وجہ سے اس کے مرجع ہونے کا شبہہ ہوتا ہے، جو صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اگر نیت فاسد ہو، مثلاً ریا، یا شہرت کی غرض سے عبادت کی جائے، تو گو وہ معتبر ہو؛ مگر اس پر ثواب نہیں ملے گا، ثواب ملنے کے لئے حسن نیت شرط ہے، اس لئے بہتر یہ تھا کہ مصنف رحمہ اللہ "بَلْ يُثَابُ عَلٰى نِيَّتِهِ" کے بجائے "بَلْ يُثَابُ عَلٰى عِبَادَتِهِ" کہتے، تاکہ یہ شبہہ نہ ہوتا۔

وَأَمَّا الزَّكَاةُ فَلا يَصِحُّ أَدَاؤُهَا إِلَّا بِالنِّيَّةِ، وَعَلٰى هٰذَا فَمَا ذَكَرَهُ الإِسْبِيجَابِيُّ (١): أَنَّ مَنْ امْتَنَعَ عَنْ أَدَائِهَا، أَخَذَهَا الإِمَامُ كُرْهًا، وَوَضَعَهَا فِي أَهْلِهَا، وَتُجْزِيهِ، لأَنَّ لِلإِمَامِ وِلايَةَ أَخْذِهَا، فَقَامَ أَخْذُهُ مَقَامَ دَفْعِ المَالِكِ بِاخْتِيَارِهِ، فَهُوَ ضَعِيفٌ، وَالمُعْتَمَدُ فِي المَذْهَبِ عَدَمُ الأَخْذِ كُرْهًا.

قَالَ فِي المُحِيطِ: وَمَنْ امْتَنَعَ عَنْ أَدَاءِ الزَّكَاةِ فَالسَّاعِي لا يَأْخُذُ عَنْهُ الزَّكَاةَ كُرْهًا، وَلَوْ أَخَذَ لايَقَعُ عَنِ الزَّكَاةِ، لِكَوْنِهَا بِلا اخْتِيَارٍ، وَلَكِنْ يُجْبِرُهُ بِالحَبْسِ لِيُؤَدِّيَ بنفسِهِ، انتهى.

---

(١) هو: أحمد بن منصور، أبو نصر، الإسبيجابي، أحد شراح مختصر الطحاوي، كان إمامًا، تبحر في الفقه في بلاده، كانت وفاته سنة ٤٨٠هـ. (الفوائد البهية ص: ٤٢، والتحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر).

وَخَرَجَ عَنْ اشْتِرَاطِهَا لَهَا مَا إذَا تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ النِّصَابِ بِلا نِيَّةٍ، فَإِنَّ الفَرْضَ يَسْقُطُ عَنْهُ، وَاخْتَلَفُوا فِي سُقُوطِ زَكٰوةِ البَعْضِ إذَا تَصَدَّقَ بِهِ، وَقَالُوا: وَتُشْتَرَطُ نِيَّةُ التِّجَارَةِ فِي العُرُوضِ، وَلا بُدَّ أَنْ تَكُونَ مُقَارِنَةً لِلتِّجَارَةِ، فَلَوْ اشْتَرَى شَيْئًا لِنَفْسِهِ، نَاوِيًا أَنَّهُ إنْ وَجَدَ رِبْحًا بَاعَهُ، لا زَكٰوةَ عَلَيْهِ، وَلَوْ نَوَى التِّجَارَةَ فِيمَا خَرَجَ مِنْ أَرْضِهِ العُشْرِيَّةِ أَوْ الخَرَاجِيَّةِ أَوْ المُسْتَاجَرَةِ أَوْ المُسْتَعَارَةِ، لا زَكٰوةَ عَلَيْهِ.

وَلَوْ قَارَنَتْ مَا لَيْسَ بَدَلَ مَالٍ بِمَالٍ كَالْهِبَةِ، وَالصَّدَقَةِ، وَالخُلْعِ، وَالمَهْرِ، وَالوَصِيَّةِ، لا تَصِحُّ عَلٰى الصَّحِيحِ، وَفِي السَّائِمَةِ لا بُدَّ مِنْ قَصْدِ إسَامَتِهَا لِلدَّرِّ وَالنَّسْلِ أَكْثَرَ الحَوْلِ، فَإِنْ قَصَدَ بِهِ التِّجَارَةَ، فَفِيهَا زَكٰوةُ التِّجَارَةِ، إنْ قَارَنَتِ الشِّرَاءَ، وَإِنْ قَصَدَ بِهِ الحَمْلَ وَالرُّكُوبَ أَوْ الأَكْلَ، فَلا زَكٰوةَ أَصْلاً.

وَأَمَّا النِّيَّةُ فِي الصَّوْمِ فَشَرْطُ صِحَّتِهِ لِكُلِّ يَوْمٍ، وَلَوْ عَلَّقَهَا بِالمَشِيَّةِ صَحَّتْ؛ لأَنَّهَا إنَّمَا تُبْطِلُ الأَقْوَالَ، وَالنِّيَّةُ لَيْسَتْ مِنْهَا، وَالفَرْضُ وَالسُّنَّةُ وَالنَّفْلُ فِي أَصْلِهَا سَوَاءٌ.

وَأَمَّا النِّيَّةُ فِي الحَجِّ، فَهِيَ شَرْطُ صِحَّتِهِ أَيْضًا، فَرْضًا كَانَ أَوْ نَفْلاً، وَالعُمْرَةُ كَذٰلِكَ، وَلا تَكُونُ إلَّا سُنَّةً، وَالمَنْذُورُ كَالفَرْضِ، وَلَوْ نَذَرَ حَجَّةَ الإسْلامِ، لا تَلْزَمُهُ إلَّا حَجَّةُ الإسْلامِ، كَمَا لَوْ نَذَرَ الأُضْحِيَّةَ، وَالقَضَاءُ فِي الكُلِّ كَالأَدَاءِ مِنْ جِهَةِ أَصْلِ النِّيَّةِ.

ترجمہ: اور بہر حال زکوۃ: تو اس کی ادائیگی بغیر نیت کے صحیح نہیں ہے اور اسی لئے وہ بات جو اسبیجابی رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے کہ جو شخص زکوۃ ادا کرنے سے منع کرے، تو امام اس سے زبردستی وصول کرلے اور مستحق زکوۃ (افراد) میں اس کو تقسیم کردے۔ اور یہ (امام کا زکوۃ وصول کرنا اور تقسیم کرنا) اس شخص کی طرف سے کافی ہوگا؛ کیوں کہ امام کو زکوۃ لینے کی ولایت حاصل ہے؛ لہذا امام کا اس کو لے لینا؛ مالک کے اپنے اختیار سے دینے کے قائم مقام ہوجائے گا، تو یہ بات ضعیف ہے اور مذہب میں معتمد قول زبردستی نہ لینے کا ہے۔

''محیط'' میں کہا ہے کہ اور جو شخص زکوۃ ادا کرنے سے منع کرے، تو ساعی (زکوۃ وصول کرنے والا) اس سے زبردستی زکوۃ نہیں لے گا اور اگر اس نے لے لی، تو وہ زکوۃ کی طرف سے ادا نہ ہوگی؛ کیوں کہ وہ بلا اختیار دی گئی ہے؛ لیکن وہ اس کو قید کر کے مجبور کرے گا، تا کہ وہ از خود ادا کر دے۔

اور زکوۃ کی ادائیگی کے لئے نیت کے شرط سے وہ مسئلہ خارج ہے، جب کہ تمام نصاب کو بلا نیت کے صدقہ کر دے؛ کیوں کہ (اس صورت میں) فرض ہی ساقط ہو جاتا ہے اور انھوں نے بعض نصاب صدقہ کر دینے کی صورت میں بعض زکوۃ کے ساقط ہو جانے میں اختلاف کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ سامان میں تجارت کی نیت شرط ہے اور یہ ضروری ہے کہ وہ تجارت کے ساتھ متصل ہو، چنانچہ اگر اس نے کوئی چیز اپنے لئے اس نیت سے خریدی کہ اگر نفع ملے گا، تو وہ اس کو بیچ دے گا، تو اس پر زکوۃ واجب نہیں ہے اور اگر اس پیداوار میں تجارت کی نیت کی جو عشری، یا خراجی، یا کرایہ کی، یا عاریت کی زمین سے نکلی ہے، تو اس پر زکوۃ نہیں ہے۔

اور اگر نیت مقارن ہو ایسے معاملہ کے جس میں مبادلۃ المال بالمال (کا تحقق) نہیں ہوتا، جیسے ہبہ، صدقہ، خلع، مہر اور وصیت؛ تو صحیح قول کے مطابق وہ نیت صحیح نہیں ہوگی۔

اور سائمہ میں ضروری ہے کہ اس کے چرانے سے مقصود دودھ اور نسل (کا حصول) ہو، (اور یہ چرانا) سال کے اکثر حصہ میں ہو، پس اگر اس سے تجارت مقصود ہو، تو اس میں تجارت کی زکوۃ ہوگی، بشرطے کہ نیت خریدنے کے ساتھ مقارن ہو اور اگر اس سے بار برداری اور سواری، یا کھانا مقصود ہو، تو اس میں بالکل زکوۃ نہیں ہے۔

اور بہر حال روزہ میں نیت کرنا، تو وہ ہر دن کے روزہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے اور اگر معلق کر دے وہ نیت کو مشیت پر، تو نیت صحیح ہو جائے گی؛ اس لئے کہ مشیت اقوال کو باطل کرتی ہے اور نیت کا تعلق اقوال سے نہیں ہے اور فرض، سنت اور نفل عبادت اصل نیت میں یکساں ہیں۔

اور بہر حال حج میں نیت کرنا، تو وہ اس کے صحیح ہونے کی بھی شرط ہے، حج فرض ہو، یا نفل اور عمرہ کا حکم بھی یہی ہے اور عمرہ صرف سنت ہوتا ہے۔ اور نذر مانی ہوئی عبادت فرض عبادت کے مثل ہے اور اگر اس نے حجۃ الاسلام کی نذر مانی، تو اس کو صرف حجۃ الاسلام کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ اگر اضحیہ کی نذر مانے (تو اضحیہ کی نذر ہی لازم ہوگی) اور قضا عبادت؛ ادا عبادت کے مثل ہے اصل نیت کے اعتبار سے۔

تشریح: نماز اور اس سے متعلقہ مسائل میں نیت کی حیثیت کا تذکرہ تفصیل کے ساتھ آچکا، اب یہاں سے زکوۃ میں نیت کی حیثیت کو ذکر کیا جاتا ہے۔

﴿زکوۃ میں اشتراطِ نیت﴾

وَأَمَّا الزَّكَاةُ فَلا يَصِحُّ أدَاؤُهَا إلَّا بِالنِّيَّةِ، إلخ: زکوۃ میں نیت شرطِ صحت ہے، بغیر نیت کے زکوۃ ادا نہیں ہوگی اور علامہ اسبیجابی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو شخص زکوۃ ادا نہ کرے، امام المسلمین اس سے زبردستی زکوۃ وصول کر کے مصرف میں خرچ کر دے اور امام المسلمین کو چونکہ زکوۃ کی وصول یابی کا اختیار ہوتا ہے؛ اس لیے اس کا اس سے زکوۃ وصول کر لینا؛ یہ مالک کے اپنے ارادہ واختیار سے دینے کے قائم مقام ہو جائے گا۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ علامہ اسبیجابی علیہ الرحمہ کا یہ قول ضعیف ہے، راجح یہ ہے کہ زبردستی زکوۃ وصول نہ کی جائے، اس سے زکوۃ ادا نہیں ہوگی؛ کیوں کہ ادائے زکوۃ کے لئے جو نیت شرط ہے، اس صورت میں اس کا تحقق نہیں ہوگا۔

سوال یہ ہے کہ اگر ایسے شخص سے زبردستی زکوۃ وصول کی جائے، تو وہ ادا نہیں ہوگی اور یہ شخص از خود بھی ادا نہیں کرتا، تو اب کیا کیا جائے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے جبراً تو زکوۃ وصول نہیں کی جائے گی؛ البتہ قاضی وحاکم اس کو قید خانہ میں ڈال دے گا، تا کہ مجبور ہو کر یہ از خود زکوۃ ادا کر دے، صاحب محیط نے اس کی صراحت کی ہے۔

﴿مانع زکوۃ سے اکراہ کر کے زکوۃ لینا اور اموال کی اقسام﴾

لیکن صحیح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ -جیسا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے "البحر الرائق" میں تصریح فرمائی ہے (۱)-: نہ علی الاطلاق جبراً ایسے شخص سے زکوۃ وصول کی جائے گی اور نہ بہر صورت قید خانہ میں ڈالا جائے گا؛ بلکہ اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

اموال دو طرح کے ہیں: ﴿۱﴾ اموال ظاہرہ ﴿۲﴾ اموال باطنہ۔

مفت چراگاہوں میں سال کے اکثر حصہ میں چرنے والے جانور، کھیت وباغ کی پیداوار اور وہ مال تجارت

---

(۱) والمفتي به التفصيل: إن كان في الأموال الظاهرة، فإنه يسقط الفرض عن أربابها بأخذ السلطان أو نائبه، لأن ولاية الأخذ له، فبعد ذلك إن لم يضع السلطان موضعها، لا يبطل أخذه عنه، وإن كان في الأموال الباطنة، فإنه لا يسقط الفرض، لأنه ليس للسلطان ولاية أخذ زكوة الأموال الباطنة، فلم يصح أخذه، كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية. (البحر الرائق ۲/۲۲۷).

جس کو آدمی عاشر کے پاس سے لے کر گزرے؛ اموال ظاہرہ کہلاتے ہیں اور ان کے علاوہ باقی قابل زکوۃ اموال: سونا، چاندی، روپیہ پیسہ اور وہ مال تجارت جس کو آدمی عاشر کے پاس سے لے کر نہ گزرے وغیرہ اموال: اموال باطنہ کے دائرہ میں آتے ہیں۔

حضور اکرم ﷺ اور حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کے زمانے میں دونوں قسم کے اموال کی زکوۃ عاملوں کے ذریعہ وصول کی جاتی تھی اور بیت المال میں جمع کر کے مصارف و مستحقین میں اس کو خرچ کیا جاتا تھا، جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالی عنہ کا دور آیا اور فتوحات کی کثرت ہوئی اور ان کو محسوس ہوا کہ اگر اب بھی حسب معمول جملہ اموال کی زکوۃ بہ ذریعہ عاملین سرکاری سطح پر وصول کی جائے اور گھروں میں جا جا کر قابل زکوۃ اور غیر قابل زکوۃ اموال کی چھان بین کی جائے، تو یہ لوگوں کو گراں گزرے گا؛ اس لئے انھوں نے حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے مشورے سے یہ فیصلہ کیا کہ اب سرکاری سطح پر صرف اموال ظاہرہ کی زکوۃ وصول کی جائے گی اور اموال باطنہ کی زکوۃ لوگ از خود اپنی ذمہ داری پر ادا کریں گے، ان کے زمانے میں اموال ظاہرہ کے دائرے میں صرف مویشی اور پیداوار آتی تھی اور سرکاری سطح پر صرف انہی دو مالوں کی زکوۃ وصول کی جاتی تھی، پھر جب حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کا دور آیا، تو انھوں نے چوراہوں پر چوکیاں بنوائیں اور وہاں عُمّال وعُشّار مقرر کر کے یہ حکم جاری کیا کہ جو مال تجارت ان چوکیوں پر سے گزرے گا، تو اس کی زکوۃ بھی سرکاری سطح پر وصول کی جائے گی، اس طرح ان کے زمانہ میں اموال ظاہرہ کا دائرہ وسیع ہو گیا، "بدائع الصنائع" وغیرہ کتب فقہ میں یہ تفصیل مذکور ہے (١)۔

اس تفصیل کے مطابق اگر کوئی شخص زکوۃ ادا نہیں کرتا، تو اگر اس کے پاس اموال ظاہرہ ہوں، تو امام المسلمین ایسے اموال کی زکوۃ اس سے جبراً وصول کرے گا اور چوں کہ امام المسلمین کو اس بات کا اختیار حاصل ہے؛ لہذا اس کا جبراً وصول کرنا خود مالک کے اپنے ارادہ واختیار سے ادا کرنے کے قائم مقام سمجھا جائے گا، علامہ اسبیجابی رحمہ اللہ کے قول کا محمل یہی ہے۔

اور اگر وہ اموال باطنہ کی زکوۃ ادا نہیں کر رہا ہے، تو امام المسلمین کو ان کی زکوۃ وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے، اگر اس نے جبراً وصول بھی کر لی، تو زکوۃ ادا نہیں ہوگی؛ کیوں کہ ادائے زکوۃ کے لئے نیت وارادہ شرط ہے، جو یہاں متحقق نہیں ہوا؛ لہذا ایسے اموال کی زکوۃ مالک خود ادا کرے، اگر وہ خود ادا نہیں کرے گا، تو اس کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا، تا آں کہ وہ خود ادا کر دے۔

---

(١) بدائع الصنائع ٢/ ١٣٥-١٣٦.

پھر زکوۃ میں نیت حقیقۃً وحکماً ہر دو طرح معتبر ہے، حقیقۃً یہ کہ عین ادائے زکوۃ کے وقت نیت کرے اور حکماً یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کے بعد نیت کرے؛ مگر اس کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ مال فقیر کے ہاتھ میں باقی ہو، تفصیل آئندہ آئے گی۔

﴿جو شخص زکوۃ ادا نہ کرے، کیا فقیر اس کی اجازت کے بغیر اس کے مال سے زکوۃ لے سکتا ہے؟﴾

فائدہ: اگر صاحبِ نصاب زکوۃ نہ ادا کرے، تو کیا سلطان کی طرح فقیر کو بھی بلا اس کی اجازت کے اس کے مال میں سے بقدر زکوۃ مال لے لینا جائز ہے؟ تو فقہا نے صراحت کی ہے کہ فقیر کو یہ اختیار نہیں ہے، اگر وہ ایسا کرے گا، تو ضامن ہوگا(١)۔

﴿جمیع نصاب یا بعض نصاب کو صدقہ کر دینے کی صورت میں زکوۃ کا حکم﴾

وَخَرَجَ عَنِ اشْتِرَاطِهَا لَهَا، إلخ: زکوۃ کی ادائیگی کے لئے جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا؛ نیت شرط ہے، اس سے ایک صورت مستثنی ہے، وہ یہ کہ انسان تمام نصاب ہی کو صدقہ کر دے، تو اس صورت میں اس کی زکوۃ ادا ہو جائے گی، حالاں کہ اس نے زکوۃ کی نیت نہیں کی، اس کی وجہ یہ ہے کہ نیت کی مشروعیت کا سبب ہے مزاحم کو دفع کرنا، یعنی انجام دیئے جانے والے عمل کو اسی جیسے دوسرے عمل سے ممتاز کرنا، مثلاً ظہر کے فرائض ہیں، ان سے قبل سنتیں ہیں اور بعد میں نوافل، تو یہ ضروری ہے کہ فرض کی نیت کرے، تا کہ فرض نماز؛ سنت و نوافل- جو کہ فرض کے مشابہ ہیں- سے ممتاز ہو جائے اور اس کے سنت یا فرض ہونے کا احتمال ختم ہو جائے، اس کی مزید تفصیل آئندہ آئے گی، مذکورہ صورت میں اس نے جب تمام نصاب کو ہی صدقہ کر دیا، تو چوں کہ مزاحم یعنی اس میں جو نفلی یا اور کوئی صدقہ ہونے کا احتمال تھا- جو نیت کا سبب ہے- وہی باقی نہ رہا؛ اس لئے بلا نیت کے بھی زکوۃ ادا ہو جائے گی، کہ اس کے حق میں وہی اہم ہے؛ مگر یہ حکم اس صورت میں ہے، جب کہ بلا نیت، یا نفل کی نیت سے صدقہ کرے اور اگر نذر، یا کفارہ، یا کسی اور واجب کی نیت سے تمام نصاب صدقہ کرے، تو پھر اس کی زکوۃ ادا نہیں ہوگی؛ بلکہ وہی واجب آخر ادا ہوگا، جس کی اس نے نیت کی(٢)۔

---

(١) التحقيق الباهر من خلاصة الفتاوى.

(٢) التحقيق الباهر.

وَاختَلَفُوا فِي سُقُوطِ زَكوةِ البَعضِ ، إلخ: مذکورہ صورت میں پورا نصاب صدقہ کرنے کے بجائے اس کا صرف کچھ حصہ صدقہ کیا جائے، تو جتنے حصہ کا صدقہ بلانیت کیا گیا ہے، اتنے حصہ کی زکوۃ ساقط ہوگی، یا نہیں؟ مثلاً دوسو دراہم میں سے صرف سو دراہم صدقہ کرے، تو اس سے سو دراہم کی زکوۃ ساقط ہوگی، یا نہیں؟ اور کیا اب بھی اس کے ذمہ کل مال کی زکوۃ کی ادائیگی لازم ہوگی؟

اس میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جتنا مال اس نے بلانیت کے صدقہ کیا ہے، اس سے اس کی زکوۃ ساقط نہیں ہوگی اور اب بھی اس کے ذمہ کل مال کی زکوۃ کی ادائیگی لازم ہوگی؛ اس لئے کہ مزاحم موجود ہے، مزاحم تو کل مال صدقہ کرنے سے ختم ہوتا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں-یہی امام صاحب رحمہ اللہ کا بھی قول ہے-کہ جتنا مال صدقہ کیا گیا ہے، اتنے حصہ کی زکوۃ ساقط ہوگئی، وہ جزء کو کل پر قیاس کرتے ہیں کہ کل نصاب صدقہ کرنے سے کل زکوۃ ساقط ہوجاتی ہے؛ لہذا بعض صدقہ کرنے سے بعض نصاب کی زکوۃ ساقط ہوجائے گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول راجح ہے؛ کیوں کہ صاحبِ ہدایہ نے اس کو موخر ذکر کیا ہے اور جو مختار ہوتا ہے اسی کی دلیل وہ موَخر بیان کرتے ہیں (١)۔

واضح رہے یہ تفصیل تصدق میں ہے اور اگر وہ مال ہلاک ہوجائے، تو پھر بالاتفاق زکوۃ ساقط ہوجائے گی، کل مال ہلاک ہونے کی صورت میں کل کی اور بعض ہلاک ہونے کی صورت میں بعض کی، اسی طرح اگر اس کا کسی کے ذمہ دین ہو اور وہ اس کو معاف کردے، تو معاف کردہ دین کی زکوۃ بھی اس سے ساقط ہوجائے گی (٢)۔

﴿مال تجارت میں زکوۃ اور نمو کی اقسام﴾

وَقَالُوا: وَتُشتَرَطُ نِيَّةُ التِّجَارَةِ ، إلخ: نیت جس طرح ادائے زکوۃ کے لیے شرط ہے، اسی طرح بعض مواقع پر وہ وجوب زکوۃ کے لیے بھی شرط ہے، یہاں سے انہی مواقع کا بیان ہے، ان میں سے ایک عروض، یعنی سونے چاندی کے علاوہ سامان ہے، اس میں زکوۃ کے وجوب کے لئے نیتِ تجارت شرط ہے، اگر اس میں تجارت کی نیت ہوگی، تو حولان حول کے بعد اس میں زکوۃ واجب ہوگی، ورنہ نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوبِ زکوۃ کے لئے مال کا نامی ہونا شرط ہے اور نمو؛ دو طرح کا ہوتا ہے:

(١) منحة الخالق على البحر الرائق ٢ / ٢٢٧، الهداية/ الزكوة ١ / ١٦٨.

(٢) التحقيق الباهر.

﴿١﴾ نمو حقیقی ﴿٢﴾ نمو تقدیری۔ اول کو نمو خلقی اور ثانی کو نمو فعلی بھی کہتے ہیں۔

نمو حقیقی سونا اور چاندی میں پایا جاتا ہے، ان میں پیدائشی نمو ہوتا ہے، بایں معنی کہ آدمی ان کے عین سے اپنی کوئی حاجت پوری نہیں کرسکتا، نہ ان سے بھوک مٹا سکتا ہے اور نہ ان کو لباس کی جگہ استعمال کرسکتا ہے، جب تک کہ ان کے ذریعہ ضرورت کی چیز نہ خرید لے، تو یہ تجارت اور خرید وفروخت کے لئے؛ جو نمو کا سبب ہے از خود متعین ہیں، ان کے علاوہ دیگر اشیا میں نمو تقدیری ہوتا ہے، ان میں نمو پیدا کرنا پڑتا ہے؛ کیوں کہ آدمی ان کے ذریعہ اپنی حاجت بھی پوری کرسکتا ہے اور ان سے تجارت بھی کرسکتا ہے، اول صورت میں وہ ضرورت میں استعمال ہو کر ختم ہو جائیں گی اور دوسری صورت میں وہ بڑھوتری اور مال کی زیادتی کا سبب ہوں گی؛ لہذا ان میں نمو کے تحقق کے لئے تجارت ضروری ہے؛ اس لئے سونے چاندی کے علاوہ دیگر اشیا میں تجارت کی نیت کو شرط قرار دیا گیا، تا کہ ان میں نمو کا تحقق ہو سکے اور وہ مال نامی کا مصداق بن سکیں۔

﴿سامانِ تجارت میں نیت کی صورتیں﴾

پھر سامان میں تجارت کی نیت کی دو صورتیں ہیں:

﴿١﴾ ایک یہ کہ صراحۃً نیت کی جائے، بایں طور کہ سامان کی خریداری کے وقت یہ نیت کرے کہ جو سامان ملکیت میں آرہا ہے، اس سے تجارت کروں گا، اس صورت میں وہ سامان تجارت کے لئے ہو جائے گا اور حولان حول کے بعد اس میں زکوۃ واجب ہوگی۔

﴿٢﴾ دوسری صورت یہ ہے کہ تجارت کی نیت دلالۃً پائی جائے، بایں طور کہ کوئی سامان تجارت سے پہلے موجود تھا، اس کے ذریعہ کوئی دوسری چیز خریدی، وہ خرید شدہ چیز بھی اصل چیز کی طرح تجارت کے لئے سمجھی جائے گی، خواہ اس میں تجارت کی نیت نہ کی ہو اور حولان حول کے بعد اس میں زکوۃ واجب ہو جائے گی؛ مگر یہ ''کتاب الاصل'' کی روایت ہے، ''جامع صغیر'' کی روایت کے مطابق اس صورت میں خرید شدہ شی محض سامان تجارت کے عوض خریدنے کی وجہ سے تجارت کے لئے متعین نہیں ہوگی، جب تک کہ اس میں صریح طور پر تجارت کی نیت نہ کرلی جائے؛ کیوں کہ سامان تجارت کے عوض جو چیز خریدی گئی ہے، ضروری نہیں کہ وہ تجارت ہی کے لئے خریدی گئی ہو، ممکن ہے کہ اس کو اپنی کسی ذاتی ضرورت کے لئے خریدا گیا ہو؛ اس لئے جب تک صریح طور پر اس میں تجارت کی نیت نہ کرلی جائے، وہ تجارت کے لئے نہیں ہوگی، یہی روایت راجح ہے؛ کیوں کہ ''جامع صغیر''، ''کتاب الاصل'' کے بعد کی تصنیف ہے اور مشائخ بلخ کا فتوی بھی اسی کے مطابق ہے (١)۔

---

(١) بدائع الصنائع ٢/ ٣٩٥، البحر الرائق ٢/ ٢٢٥، الدر المختار مع رد المحتار ٢/ ١٠.

﴿نیتِ تجارت سے مستثنیٰ ایک صورت﴾

بعض فقہا نے سامان میں وجوب زکوۃ کے لئے تجارت کی شرط سے ایک صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اس صورت میں بغیر نیت تجارت کے بھی وہ سامان تجارت کے لئے شمار ہوگا، وہ صورت یہ ہے کہ مضارب: مالِ مضاربت سے جو کچھ خریدے گا، وہ سب مال تجارت شمار ہوگا خواہ اس کی نیت تجارت کی نہ ہو؛ بلکہ اگر کچھ اور نیت سے اس نے سامان خریدا، تب بھی وہ مال تجارت شمار ہوگا، مثلاً اس نے مال مضاربت سے کوئی گاڑی خریدی، پھر اس گاڑی سے متعلقہ کوئی ضرورت کی چیز خریدی، تو یہ سب مال تجارت شمار ہوگا؛ حالاں کہ اس نے بعد میں جو خریدا ہے، وہ گاڑی کی ضرورت کے لئے خریدا ہے؛ نہ کہ تجارت کے لئے؛ مگر پھر بھی اس کو تجارت کا مال شمار کیا گیا، تو یہ صورت اس سے مستثنیٰ ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کو مستثنیٰ قرار دینے کی ضرورت نہیں ہے؛ بلکہ یہاں اس کو جو مال تجارت شمار کیا گیا؛ وہ اس لئے کہ یہاں دلالۃً تجارت کی نیت پائی جارہی ہے؛ کیوں کہ مضارب کو مال مضاربت سے صرف تجارت کا سامان خریدنے کی اجازت ہے، نہ کہ کچھ اور (١)۔

سامان میں وجوب زکوۃ کے لئے نیت تجارت کی شرط کے ساتھ ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ وہ نیت: عملِ تجارت کے مقارن ہو (٢)؛ اس لئے کہ تجارت از قبیل عمل شئ ہے اور جو چیزیں از قبیل عمل ہوتی ہیں، ان میں نیت محضہ کافی نہیں ہوتی؛ بلکہ نیت کے ساتھ ساتھ عمل بھی مقارن ہونا چاہئے؛ لہذا سامان میں زکوۃ اس وقت واجب ہوگی، جب کہ تجارت کی نیت کی جائے اور پھر وہ نیت بھی بیع وشراء کے وقت ہو، اس کے بغیر سامان میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔

---

(١) البحر الرائق ٢ / ٢٢٦، رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ٢ / ١٠، بدائع الصنائع ٢ / ٣٩٨.

﴿عملِ تجارت کا مفہوم اور اس کا مصداق﴾

(٢) عمل تجارت کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو مال کے عوض جو مال حاصل ہو، وہ یا تو بیع وشراء کے عقد کے نتیجہ میں حاصل ہو، یا عقد اجارہ کے عوض میں حاصل ہو، یا پھر بغرض تجارت قرض کی صورت میں مال حاصل ہو، تفصیل یہ ہے کہ تین عقود پر تجارت کا اطلاق ہوتا ہے: ﴿ا﴾ بیع وشراء، مثلاً کوئی چیز فروخت کی اور اس کے عوض جو مال آیا، اس کو بھی فروخت کرنے کی نیت کر لی، یا کوئی شئ خرید لی اور خریدتے وقت اس میں تجارت کی نیت کر لی۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

فَلَوْ اشْتَرَى شَيْئًا لِنَفْسِهِ، إلخ: سامان میں وجوب زکوۃ کی پہلی شرط یہ ذکر کی گئی کہ تجارت کی نیت ہو، یہ اسی شرط پر تفریع ہے، فرماتے ہیں کہ کوئی چیز اپنے واسطے خریدی؛ مگر ساتھ میں یہ نیت بھی رکھی کہ اگر اچھا نفع ہوا، تو اس کو فروخت کردیں گے، تو اس صورت میں اس سامان میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ تجارت کی نیت حتمی طور پر نہیں پائی گئی، تجارت کی نیت کا تحقق اس وقت ہوگا، جب کہ خریدنے سے مقصود صرف تجارت کرنا ہو، نہ کہ کچھ اور۔

﴿زمین کی پیداوار میں تجارت کی نیت کرلینا﴾

وَلَوْ نَوَى التِّجَارَةَ فِيمَا خَرَجَ مِنْ أَرْضِهِ العُشْرِيَّةِ، إلخ: سامان میں وجوب زکوۃ کے لئے دوسری شرط یہ ذکر کی گئی کہ نیت تجارت؛ عمل تجارت کے مقارن ہو، یہ اسی پر متفرع ہے، زمین سے جو پیداوار حاصل ہو، اس میں تجارت کی نیت کرلی جائے، تو اس میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی، خواہ اس پیداوار پر سال بھی گزر چکا ہو، زمین چاہے عشری ہو، یا خراجی، کرایہ پر لی ہوئی ہو، یا عاریت پر، بہر صورت اس کی پیداوار میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی، البتہ اگر عشری ہے، تو عشر اور اگر خراجی ہو، تو خراج واجب ہوگا؛ اس لئے کہ وجوب زکوۃ کے لئے نیت تجارت کے ساتھ عمل تجارت کا مقارن ہونا شرط ہے اور عملِ تجارت بیع وشرا، یا اجارہ، یا استقراض ہے، جو یہاں متحقق نہیں ہوا۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ)

﴿۲﴾ اجارہ، مثلاً کوئی چیز کسی سامان کے عوض کرایہ پر دی، جب وہ سامان ملا، تو اس کو فروخت کرنے کی نیت کرلی، ان دونوں قسم کے سامانوں پر زکوۃ واجب ہوگی۔

﴿۳﴾ استقراض، یعنی کوئی چیز دوسرے سے فروخت کرنے کی نیت سے قرض لی، تو اس چیز پر زکوۃ واجب ہوگی، یعنی یہ مال زکوۃ شمار ہوگا، جس کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اگر اس کے پاس اس کے علاوہ بقدر نصاب مال ہو، تو قرض میں یہ چیز منہا نہیں کی جائے گی اور اس پر نصاب تام ہونے کی وجہ سے زکوۃ واجب ہوگی اور اگر اس نے کوئی چیز اپنی ضرورت میں خرچ کرنے کے لئے قرض لی اور اس کے علاوہ بقدر نصاب مال بھی اس کے پاس ہو، تو وہ قرض میں لی ہوئی چیز نصاب سے منہا ہوگی اور نصاب سے منہا ہونے کی صورت میں چوں کہ نصاب مکمل نہیں رہے گا؛ لہذا اس پر زکوۃ بھی واجب نہیں ہوگی۔ (فتاوی شامی ۲/۱۴، نعمانیہ)

ان تین عقود کے نتیجہ میں جو مال حاصل ہو، اس میں نیت تجارت معتبر ہے اور ایسے اموال میں زکوۃ واجب ہوگی، اس کے علاوہ اگر کسی اور طریقہ سے مال حاصل ہو اور اس میں نیت تجارت کرلی جائے، تو محض نیت تجارت سے اس میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی، جب تک کہ عمل تجارت نہ کرے، جیسا کہ عنقریب آئندہ مصنف علیہ الرحمہ اس کی وضاحت فرمائیں گے۔

﴿عشری اورخراجی زمینیں﴾

چنداقسام کی زمینیں عشری کہلاتی ہیں: ﴿۱﴾ جزیرۃ العرب کی جملہ آراضی۔

﴿۲﴾ جس علاقہ کے لوگ از خود برضا ورغبت مسلمان ہوجائیں اوران کی زمینیں ان ہی کی ملک پر برقراررہیں۔

﴿۳﴾ جوعلاقہ بزورفتح ہواوراس کی آراضی مسلمانوں میں تقسیم کردی جائے۔

﴿۴﴾ کوئی مسلمان اپنے رہائشی مکان کوکھیت یاباغ بنالے۔

﴿۵﴾ مسلمان بادشاہ کی اجازت سے کوئی مسلمان کسی غیرآبادزمین کوآبادکرلےاوراس کے اردگرد کی زمینیں بھی عشری ہوں،تومفتی بہ قول کے مطابق ایسی آراضی بھی عشری ہیں۔

خراجی زمینیں بھی چندطرح کی ہیں:

﴿۱﴾ مسلمان جس علاقہ کوبزورفتح کریں اوراس کی آراضی ان کے غیرمسلم مالکان کی ملک ہی میں برقرار رکھی جائیں۔

﴿۲﴾ مسلمان جس علاقہ کوبزورفتح کریں اوروہاں کی زمینیں دیگرکفارکے مابین تقسیم کردی جائیں۔

﴿۳﴾ جوعلاقہ صلح اوربات چیت کے ذریعہ فتح ہواوروہاں کے باشندگان کوان کی زمینوں پر برقرار رکھاجائے۔

﴿۴﴾ مسلمان بادشاہ کی اجازت سے کوئی ذمی شخص غیرآبادزمین کوآبادکرلے (۱)۔

﴿بغیرعوض مالی کے جومال ملاہو،اس میں نیتِ تجارت معتبرنہیں﴾

وَلَوْ قَارَنَتْ مَا لَيْسَ بَدَلَ مَال، إلخ : "قَارَنَتْ" کی ضمیرکامرجع "النِّيَّةُ" ہے،جس سےمرادنیت تجارت ہے،اسی طرح "لا تَصِحُّ" کامرجع بھی "النِّيَّة" ہے،یہ مسئلہ بھی سامان میں وجوب زکوۃ کی دوسری شرط پر متفرع ہے؛مگریہاں عبارت میں کچھ اغلاق ہے،حل اغلاق یہ ہے کہ نیت تجارت ایسے مال سے مقارن ہو،جوکسی مال کے بدلہ میں حاصل نہیں ہوا؛ بلکہ بغیرکسی مالی عوض کے وہ مال آیا،مثلاً ہبہ یاصدقہ میں مال ملا،خلع کرنے کے عوض مال حاصل ہوا،عورت کواس کے شوہرنے اس کامہردیا،وصیت میں کوئی چیزآئی،ان سب صورتوں میں مال

---

(۱) الدرالمختار مع رد المحتار ۳/ ۲۰٤ ـ ۲۰۵، طحطاوي على الدر المختار ۲/ ٤٦١.

بغیر کسی مالی عوض کے حاصل ہو رہا ہے، تو ایسے مال میں اگر تجارت کی نیت کر لے اور اسی وقت کر لے، جس وقت وہ مال اس کو ملا ہو، تو آیا اس میں زکوۃ واجب ہوگی، یا نہیں؟

فرماتے ہیں کہ صحیح قول کے مطابق اس میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی اور یہ نیت تجارت معتبر نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ نیت کو معاملہ کے وقت کی گئی ہے؛ مگر چوں کہ یہ معاملہ عملِ تجارت: بیع وشرا، اجارہ اور استقراض کے قبیل سے نہیں ہے؛ لہذا اس میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی، صحیح قول یہی ہے، اس کے مقابل دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں زکوۃ واجب ہوگی، اول کے قائل امام ابو یوسف رحمہ اللہ ہیں اور ثانی کے قائل امام محمد رحمہ اللہ ہیں اور بعض نے اس کے برعکس اختلاف نقل کیا ہے۔

﴿مال حاصل ہونے کی مختلف صورتیں اور ان کا حکم﴾

فائدہ: انسان کو مال حاصل ہونے کی تین صورتیں ہیں:

﴿۱﴾ بغیر کسی عقد کے حاصل ہو، مثلاً وراثت میں مال مل جائے، یا زمین و باغ میں پیداوار ہو جائے، اس میں بالاتفاق نیت تجارت صحیح نہیں۔

﴿۲﴾ عقد تجارت، بیع وشراء، اجارہ اور استقراض کے ذریعہ مال حاصل ہو، اس میں بالاتفاق نیت تجارت معتبر ہے۔

﴿۳﴾ ایسے عقود کے ذریعہ مال حاصل ہو، جن میں مبادلۃ المال بالمال کا تحقق نہیں ہوتا، تو اس میں نیت تجارت کے معتبر ہونے اور غیر معتبر ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اوپر ذکر کی گئی (١)۔

﴿حیواناتِ سائمہ میں زکوۃ کا حکم﴾

وَفِي السَّائِمَةِ لا بُدَّ مِنْ قَصْدِ إِسَامَتِهَا، إلخ: جو جانور سال کے اکثر حصہ میں جنگل میں چرنے پر اکتفا کرتے ہیں، ان کو "حیوانات سائمہ" کہا جاتا ہے، پھر سائمہ ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ حقیقۃً ان کی اسامت کا قصد کیا جائے؛ بلکہ اگر یہ قصد حکماً بھی ہو، تو بھی کافی ہے، بایں طور کہ سائمہ جانور وراثت میں حاصل ہوں، تو حولانِ حول کے بعد ان میں زکوۃ واجب ہو جائے گی، خواہ وارث نے خود اسامت کا قصد نہ کیا ہو، البتہ اسامت کا حکم محض نیت سے نہیں ہوگا؛ بلکہ یہ ضروری ہے کہ فعلِ اسامت کا بھی تحقق ہو، کہ اسامت محض نیت سے

---

(١) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ٢/ ١٤ (نعمانية).

متحقق نہیں ہوتی، کما یاتی فی بحث التروک (۱)۔

جب سائمہ جانور مخصوص مقدار کو پہنچ جائیں، تو ان میں زکوۃ واجب ہوتی ہے، جو پالنے کے قصد کے اعتبار سے مختلف ہوا کرتی ہے، اگر ان کے پالنے سے مقصود دودھ کا حصول اور نسل کی افزائش ہو، تو ان میں حیوانات کی زکوۃ واجب ہوگی، یعنی مخصوص مقدار کو پہنچ جانے کے بعد ان میں سے کوئی ایک یا زائد از ایک جانور نکالنا واجب ہوگا، خواہ وہ کل حیوانات کا چالیسواں ہو، یا نہ ہو۔ اور اگر ان کو تجارت کے لئے پالا جائے، تو ان میں تجارت کی زکوۃ واجب ہوگی، یعنی کل مال کا چالیسواں حصہ واجب ہوگا، بشرطے کہ نیتِ تجارت عملِ تجارت کے مقارن ہو۔ اور اگر ان کو بار برداری اور ذاتی استعمال کے لئے رکھا ہوا ہے، یا ان کا گوشت کھانا مقصود ہے، تو اس صورت میں ان میں زکوۃ ہی واجب نہیں ہوگی، نہ حیوانات کی اور نہ تجارت کی۔

﴿روزہ میں نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا النِّيَّةُ فِي الصَّوْمِ، إلخ: روزہ میں بھی نیت شرط ہے، بغیر نیت کے روزہ صحیح نہیں ہوگا، رمضان کا روزہ ہو، یا غیر رمضان کا۔ اور ہر دن کے روزہ کے لئے مستقل نیت ضروری ہے، صرف شروع رمضان میں پورے ماہ کے روزوں کی نیت کرلے، تو یہ کافی نہیں؛ لیکن امام زفر اور امام مالک رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح مکمل نماز کے لئے ایک مرتبہ نیت کافی ہے، ایسے ہی پورے ماہ کے روزوں کے لئے ایک ہی نیت کافی ہے (۲)۔

بہر حال روزہ کے لئے نیت شرط ہے، خواہ کوئی سا روزہ ہو، البتہ بعض روزوں کے لئے مطلق نیت کافی ہے اور بعض کے لئے تعیین شرط ہے، اسی طرح بعض میں "تَبْيِيت" (رات سے نیت کرنا) ضروری ہے اور بعض میں اس کی حاجت نہیں، جس کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے۔

وَلَوْ عَلَّقَهَا بَالمَشِيَّةِ صَحَّتْ، إلخ: اس جملہ کا تعلق صرف روزہ کے ساتھ نہیں ہے، یہ عبارت عام ہے اور "ہا" ضمیر کا مرجع "النية" ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر نیت کو مشیت کے ساتھ معلق کر دیا، یعنی نیت کرنے کے بعد کہا: ان شاء اللہ، تو ایسی نیت معتبر ہوگی، یا نہیں؟

فرماتے ہیں کہ یہ نیت معتبر ہوگی؛ اس لئے کہ مشیت (ان شاء اللہ کہنے) سے اقوال باطل ہوتے ہیں، مثلاً طلاق کا تلفظ کرنے کے بعد ان شاء اللہ کہا، تو یہ طلاق معتبر نہیں ہوگی، اسی طرح بیع وشراء یا نکاح کا ایجاب

(۱) التحقيق الباهر.

(۲) الدر المختار مع رد المحتار ۲ / ۸۷ (نعمانية).

وقبول کرنے کے بعد ان شاء اللہ کہا، تو یہ ایجاب وقبول کالعدم ہوگا؛ لیکن نیت چوں کہ اقوال کی قبیل سے نہیں ہے؛ بلکہ وہ دل کے ارادہ کا نام ہے؛ اس لئے مشیت سے نیت باطل نہیں ہوگی؛ مگر یاد رہے کہ مشیت سے جملہ اقوال باطل نہیں ہوتے، بعض اقوال ایسے ہیں کہ اگر ان کو مشیت کے ساتھ معلق کیا جائے، تو خود مشیت باطل ہو جاتی ہے ،اقوال باطل نہیں ہوتے، ان میں سے بعض کی نشان دہی علامہ حموی رحمہ اللہ نے بھی فرمائی ہے۔

الفَرضُ وَالسُّنَّةُ، إلخ: عبادت خواہ کوئی بھی ہو، فرض ہو، یا نفل، سنت ہو، یا واجب، ہر قسم کی عبادت کے لئے نیت شرط ہے، نفس نیت میں سب برابر ہیں، چنانچہ فرض نماز کے لئے بھی نیت لازم ہے اور نفل کے لئے بھی، ایسے ہی دیگر عبادات کا حال ہے۔

"**فِي أَصلِهَا**" کا مطلب یہ ہے کہ نفس نیت کے شرط ہونے میں فرض وغیر فرض عبادات سب برابر ہیں، البتہ تعیین نیت میں فرق ہے، فرض عبادت کے لئے تعیین نیت بھی لازم ہے اور غیر فرض میں مطلق نیت بھی کافی ہے، **كَمَا يَأتِي فِي مَوضِعِهِ إن شَاءَ اللّٰهُ**۔

﴿حج میں نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا النِّيَّةُ فِي الحَجِّ، إلخ: حج خواہ فرض ہو، یا نفل، اس کے لئے نیت شرط صحت ہے، بلا نیت حج صحیح نہیں ہوگا، عمرہ کا حکم بھی یہی ہے اور خود عمرہ سنت ہے؛ مگر احناف میں سے صاحبِ بدائع کا رجحان اس کے وجوب کی طرف ہے (۱) اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فرض ہے۔

وَالمَنذُورُ كَالفَرضِ، إلخ: منذور سے مراد وہ حج ہے، جس کی نذر مانی جائے اور مطلب یہ ہے کہ حج منذور میں بھی حج فرض کی طرح نیت شرطِ صحت ہے، بغیر نیت کے اگر حج کیا، تو حج کی نذر پوری نہیں ہوگی، البتہ خود نذر کے لیے نیت شرط نہیں ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

وَلَو نَذَرَ حَجَّةَ الإِسلَامِ، إلخ: "حجۃ الاسلام" سے مراد حج فرض ہے، مسئلہ یہ ہے کہ کسی مال دار شخص نے حجۃ الاسلام کی نذر مانی، تو نذر کی وجہ سے اس پر مزید حج فرض نہ ہوگا؛ بلکہ حجۃ الاسلام یعنی وہ حج جس کو اسلام نے استطاعت کی وجہ سے فرض قرار دیا ہے، وہی واجب ہوگا؛ البتہ اگر وہ مطلق حج کی نذر مانے، مثلاً یوں کہے: "**لِلّٰهِ عَلَيَّ أَن أَحُجَّ**"، تو اب اس پر مستقل حج واجب ہو جائے گا، الا یہ کہ وہ اس سے فرض حج مراد لے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۳۰۴.

پہلی صورت میں حجۃ الاسلام اس لئے واجب ہوگا؛ کیوں کہ نذر کے وجوب کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ شئ منذ ور از خود واجب نہ ہو اور حجۃ الاسلام تو خود اس پر فی الحال واجب ہے؛ لہذا شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس پر مزید کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اور دوسری صورت میں مستقل حج اس لیے واجب ہوگا کہ نذر اصلاً ایجاب مستقل ہی کی متقاضی ہوتی ہے (۱)۔

﴿نذرِ اضحیہ میں نیت کا حکم﴾

کَمَا لَوْ نَذَرَ الأُضْحِيَّةَ، إلخ: جو حکم حجۃ الاسلام کی نذر کا ہے، وہی حکم اضحیہ کی نذر کا بھی ہے؛ لہذا اگر کوئی مال دار شخص ایام اضحیہ میں اسی اضحیہ کی نذر مانے جو اس پر من جانب شرع واجب ہے، تو اس پر اس کے علاوہ مزید اضحیہ واجب نہیں ہوگا، کہ نذر کی شرط مفقود ہے، البتہ اگر وہ شخص مطلق اضحیہ کی نذر مانے، تو اس پر من جانب شرع واجب اضحیہ کے علاوہ مزید اضحیہ بھی واجب ہوگا، اس سے واضح ہے کہ حج اور اضحیہ کی نذر کا مسئلہ اطلاق و تقیید ہر اعتبار سے ایک دوسرے سے مشابہت رکھتا ہے (۲)۔

نیز یہ حکم اس غنی کا ہے، جو ایام اضحیہ میں اضحیہ کی نذر مانے؛ لہذا اگر فقیر نذر مان لے اور پھر غنی ہو جائے، تو اس پر دو حج اور دو اضحیہ لازم ہوں گے، ایک نذر کی وجہ سے اور ایک غنا کی وجہ سے، اسی طرح اگر غنی ایام اضحیہ کے قبل نذر مانے، تو اس پر بھی ایام اضحیہ میں دو اضحیہ لازم ہوں گے، کما ہو ظاہر (۳)۔

﴿قضا عبادت میں اشتراطِ نیت﴾

وَالقَضَاءُ فِي الكُلِّ، إلخ: عبادت دو طرح کی ہوتی ہے: ادا اور قضا، تو جیسے جن عبادات میں ادا میں نیت شرطِ صحت ہے، ان میں قضا میں بھی نیت شرطِ صحت ہے اور جن عبادات میں ادا میں نیت شرطِ صحت نہیں، ایسے ہی ان کی قضا میں بھی نیت شرط نہیں ہوگی۔

علامہ حموی رحمہ اللہ نے اس سے قضائے رمضان کو مستثنی کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قضائے رمضان میں تعیین نیت شرط ہے؛ مگر ادائے رمضان میں یہ شرط نہیں؛ مگر واضح رہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اصل نیت کے اعتبار

---

(۱) التحقيق الباهر.

(۲) رد المحتار على الدر المختار ۵/ ۲۰۳ و ۲۱۱، والتحقيق الباهر.

(۳) التحقيق الباهر شرح الاشباه والنظائر.

سے قضا کو ادا کے مثل کہا ہے، چنانچہ اصل نیت قضائے رمضان میں بھی لازم ہے اور تعیین نیت اصل نیت سے زائد چیز ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے اس سے سکوت کیا ہے؛ لہذا اس استثنا کی ضرورت نہیں اور نہ اس سے مصنف کی عبارت پر کوئی اشکال وارد کرنا درست ہے۔

وَأَمَّا الاعْتِكَافُ، فَهِيَ شَرْطُ صِحَّتِهِ، وَاجِبًا كَانَ أَوْ سُنَّةً أَوْ نَفْلاً، وَأَمَّا الكَفَّارَاتُ، فَالنِّيَّةُ شَرْطُ صِحَّتِهَا عِتْقًا أَوْ صِيَامًا أَوْ إِطْعَامًا، وَأَمَّا الضَّحَايَا، فَلا بُدَّ فِيهَا مِنَ النِّيَّةِ؛ لَكِنْ عِنْدَ الشِّرَاءِ، لا عِنْدَ الذَّبْحِ، وَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ: أَنَّهُ لَوْ اشْتَرَاهَا بِنِيَّةِ الأُضْحِيَّةِ، فَذَبَحَهَا غَيْرُهُ بِلا إِذْنٍ، فَإِنْ أَخَذَهَا مَذْبُوحَةً، وَلَمْ يُضَمِّنْهُ أَجْزَأَتْهُ، وَإِنْ ضَمِنَهُ لا تُجْزِيهِ، كَمَا فِي أُضْحِيَّةِ الذَّخِيرَةِ(١).

وَهَذَا إِذَا ذَبَحَهَا عَنْ نَفْسِهِ، وَأَمَّا إِذَا ذَبَحَهَا عَنْ مَالِكِهَا، فَلا ضَمَانَ عَلَيْهِ، وَهَلْ تَتَعَيَّنُ الأُضْحِيَّةُ بِالنِّيَّةِ؟ قَالُوا: إِنْ كَانَ فَقِيرًا، وَقَدْ اشْتَرَاهَا بِنِيَّتِهَا، تَعَيَّنَتْ، فَلَيْسَ لَهُ بَيْعُهَا، وَإِنْ كَانَ غَنِيًّا، لَمْ تَتَعَيَّنْ، وَالصَّحِيحُ: أَنَّهَا تَتَعَيَّنُ مُطْلَقًا، فَيَتَصَدَّقُ بِهَا الغَنِيُّ بَعْدَ أَيَّامِهَا حَيَّةً، وَلَكِنْ لَهُ أَنْ يُقِيمَ غَيْرَهَا مَقَامَهَا، كَمَا فِي البَدَائِعِ مِنَ الأُضْحِيَّةِ(٢)، قَالُوا: وَالهَدَايَا كَالضَّحَايَا.

ترجمہ: اور بہر حال اعتکاف؛ تو نیت اس کے لئے شرطِ صحت ہے، اعتکاف واجب ہو، یا سنت ہو، یا نفل ہو اور بہر حال کفارات؛ تو نیت ان کے لئے شرطِ صحت ہے، غلام آزاد کرے، یا روزہ رکھے، یا کھانا کھلائے۔

اور بہر حال ضحایا؛ تو اس میں نیت ضروری ہے؛ لیکن شراء کے وقت (بھی کافی ہے) نہ کہ (خاص) ذبح کے وقت (ضروری ہے) اور اس پر یہ متفرع ہے کہ اگر اس نے جانور کو قربانی کی نیت سے خریدا، پھر کسی اور نے بغیر اس کی اجازت کے اس کو ذبح کر دیا، تو اگر اس نے اس کو ذبح شدہ ہی لے لیا اور اس کو ضامن نہیں بنایا، تو وہ جانور اس کی قربانی کی طرف سے کافی ہو جائے گا اور اگر اس نے اس سے ضمان لیا، تو وہ قربانی کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، جیسا کہ ذخیرہ کی کتاب الاضحیہ میں ہے۔

(١) أي ذخيرة الفتاوى، لابن مازة، وكذا في المحيط البرهاني له/ الأضحية/ التضحية عن الغير، والتضحية بشاة الغير عن نفسه ٦/ ٩٧.

(٢) بدائع الصنائع ٤/ ٢٠٢.

اور یہ حکم اس وقت ہے، جب کہ اس نے اس کو اپنی طرف سے ذبح کیا ہو اور بہر حال جب اس نے اس کو اس کے مالک کی طرف سے ذبح کیا، اس پر ضمان بھی نہیں ہوگا۔

اور کیا اضحیہ نیت کر لینے سے متعین ہو جاتا ہے؟ تو فقہا نے کہا ہے کہ اگر وہ شخص فقیر ہو اور اس نے اس کو قربانی کی نیت سے خریدا ہو، تو وہ متعین ہو جائے گا، چنانچہ اس کے لئے اس کو فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ غنی ہے، تو وہ متعین نہیں ہوگا۔ اور صحیح بات یہ ہے کہ وہ مطلقاً متعین ہو جائے گا، چنانچہ غنی اسی کو ایام قربانی کے بعد زندہ صدقہ کرے گا، (اگر وہ کسی وجہ سے اس کو ذبح نہ کر سکا ہو)؛ لیکن اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ دوسرے جانور کو اس کے قائم مقام کر دے، جیسا کہ بدائع کی کتاب الاضحیہ میں ہے۔ اور فقہا نے کہا ہے کہ ہدایا مثل ضحایا ہیں۔

﴿اعتکاف کے معنی اور اقسام اور ان میں نیت کا حکم﴾

تشریح: وَأَمَّا الاعْتِكَافُ، إلخ: اعتکاف کے لغوی معنی ہیں: لُزُومُ الشَّيْءِ وَحَبسُ النَّفسِ عَلَيهِ، یعنی کسی چیز کو لازم پکڑنا اور اپنے نفس کو اس پر جمانا۔ اور اس کے شرعی معنی ہیں: اَللَّبثُ فِي المَسجِدِ مَعَ الصَّومِ وَنِيَّةِ الاعْتِكَافِ، یعنی مسجد میں روزہ کے ساتھ بہ نیت اعتکاف ٹھہرنا، پھر اعتکاف کی تین اقسام ہیں:

﴿۱﴾ واجب، یہ وہ اعتکاف ہے، جس کی نذر مان لی جائے۔

﴿۲﴾ سنت مؤکدہ، یہ رمضان کے عشرۂ اخیرہ کا اعتکاف ہے، جو سنت علی الکفایہ ہے، یعنی پوری بستی اور محلّہ کی کسی ایک مسجد میں کوئی ایک شخص بھی اعتکاف کر لے، تو یہ سنت ادا ہو جاتی ہے، بستی میں سے نہ ہر شخص کا اعتکاف ضروری ہے اور نہ بستی کی ہر مسجد میں ضروری ہے۔

﴿۳﴾ مستحب اور نفل، یہ وہ اعتکاف ہے، جو کبھی بھی کیا جا سکتا ہے، نہ اس کے لئے کوئی وقت متعین ہے اور نہ کوئی مقدار، حتی کہ مسجد سے گزرتے ہوئے بھی یہ کیا جا سکتا ہے۔

اعتکاف بھی ایک عبادت مقصودہ ہے؛ لہذا اس کے لئے بھی نیت شرطِ صحت ہوگی، اعتکاف خواہ واجب ہو، یا سنت، یا نفل؛ سب میں نیت شرط ہے۔

﴿ کفارہ میں نیت کا حکم ﴾

وَأَمَّا الكَفَّارَاتُ، إلخ : یہ کفارہ کی جمع ہے، کفارہ سے مراد وہ صورت ہوتی ہے، جو کسی غلطی کی تلافی کے لئے شریعت نے مقرر کی ہو، کفارات میں بھی نیت شرط ہے، خواہ کسی بھی قسم کا کفارہ ہو، اسی طرح خواہ کفارہ کی کوئی بھی صورت ہو، غلام آزاد کرنا ہو، یا روزہ رکھنا ہو، یا کھانا کھلانا، سب کے لئے نیت شرط ہے۔

﴿ قربانی میں نیت کا حکم اور اس کا وقت ﴾

وَأَمَّا الضَّحَايَا، إلخ: "ضَحَايَا"، "ضَحِيَّةٌ" کی جمع ہے، بمعنی وہ جانور جس کو ایام اضحیہ میں ذبح کیا جائے، اس میں بھی نیت ضروری ہے، البتہ نیت خواہ ذبح کے وقت کرلی جائے، خواہ خریدتے وقت ہی کرلی جائے، بہر صورت درست ہے، چنانچہ قربانی کی نیت سے جانور خریدا اور پھر بلا نیت ذبح کرلیا، تو یہ بھی درست ہے، یا کسی اور غرض سے جانور خریدا؛ مگر بوقت ذبح اس کی قربانی کی نیت کرلی، تو یہ بھی صحیح ہے؛ مگر عبارت کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نیت شراء کے وقت ہی ضروری ہے، ذبح کے وقت نیت کافی نہیں ہوگی؛ لیکن یہ درست نہیں ہے؛ بلکہ صحیح مطلب وہ ہے، جو اوپر بیان کیا گیا۔ اور اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ عین ذبح کے وقت ہی نیت ضروری ہے، صاحب بدائع کا رجحان اسی طرف ہے؛ مگر پہلا قول راجح ہے (۱)۔

وَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ، إلخ: مذکورہ بات یعنی اضحیہ میں بوقتِ شراء بھی نیت کافی ہے، اس پر تفریع فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے قربانی کی نیت سے جانور خریدا؛ مگر قربانی کے وقت میں دوسرے شخص نے مالک کی اجازت کے بغیر اس کو ذبح کردیا، تو اس صورت میں قربانی ادا ہوگی، یا نہیں؟

فرماتے ہیں کہ دو صورتیں ہیں:

﴿۱﴾ اگر مالک اس کو مذبوحہ حالت میں لے لے اور قربانی کرنے والے سے اس کا ضمان وصول نہ کرے، تو یہ قربانی مالک کی طرف سے کافی ہوجائے گی؛ اس لئے کہ قربانی کے لئے نیت شرط تھی، جو بوقت شراء کرلی گئی تھی اور خود ذبح کرنا شرط نہیں ہے؛ لہذا دوسرے کے ذبح سے بھی قربانی ہوجائے گی۔

﴿۲﴾ اور اگر یہ مالک اس سے ضمان وصول کرلے، تو پھر اس کی طرف سے قربانی ادا نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ ضمان وصول کرنے کی صورت میں وہ جانور بغیر اجازت کے ذبح کرنے والے کی ملک ہوجائے گا؛ لہذا اصل

---

(۱) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ٥/ ٢٠٠.

مالک کی طرف سے قربانی نہیں ہوگی۔

یہ تفصیل اس وقت ہے، جب کہ وہ غیر مجاز ذابح اپنی طرف سے قربانی کرے اور اگر اس نے مالک کی طرف سے قربانی کی، تو اب یہ قربانی مالک ہی کی طرف سے ادا ہوگی اور اس پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ کہا جائے گا کہ اس نے مالک کا تعاون کیا ہے۔

﴿قربانی کے جانور کا قربانی کے لیے متعین ہو جانا﴾

وَهَلْ تَتَعَيَّنُ الأُضْحِيَّةُ، إلخ: اضحیہ کے متعلق ایک مسئلہ جو نیت سے تعلق رکھتا ہے، اس کو بیان کرتے ہیں، وہ یہ کہ کیا جانور قربانی کے لیے خرید لینے سے قربانی کے لئے متعین ہو جائے گا؟ فرماتے ہیں کہ عام کتب فقہ میں لکھا ہے کہ اگر قربانی کی نیت سے جانور خریدا اور خریدار فقیر ہے، تو وہ قربانی کے لئے متعین ہو جائے گا؛ لہذا اس کے لئے اس کو بیچنا اور تبدیل کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر یہ خریدار غنی ہے، تو اس کے لئے یہ جانور قربانی کے لئے متعین نہیں ہوگا، چنانچہ یہ اس کو بیچ بھی سکتا ہے اور تبدیل بھی کر سکتا ہے؛ مگر مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ یہ جانور بہر صورت قربانی کے لئے متعین ہو جائے گا، خریدار فقیر ہو یا غنی، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر غنی کسی وجہ سے اس کی قربانی نہ کر سکے، تو اس کے لئے اس کو زندہ صدقہ کرنا لازم ہوتا ہے، نیز اس جانور کے بال کاٹنا اس کے لئے جائز نہیں اور اگر کاٹ لئے تو صدقہ کرنا ضروری ہے، اسی طرح اس پر سوار ہونا، یا سامان لادنا، اس کو کرایہ پر دینا اور اس کا دودھ استعمال کرنا اس کے لیے درست نہیں ہے، یہ سب احکام اس بات کی علامت ہیں کہ غنی کے حق میں بھی جانور متعین ہو جاتا ہے، ورنہ یہ سب احکام نہ ہوتے؛ اس لئے کہا جائے گا کہ غنی اور فقیر ہر دو کے لئے بہ نیت قربانی خریدا ہوا جانور قربانی کے لئے متعین ہو جاتا ہے؛ مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ یہ مسئلہ سب کتابوں میں لکھا ہے کہ غنی کے لئے اس کی بیع جائز ہے؛ مگر فقیر کے لئے جائز نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ قربانی کا جانور صرف فقیر کے حق میں متعین ہوتا ہے، غنی کے حق میں نہیں، ورنہ اس کے لئے اس کا تبادلہ اور بیع کیوں جائز ہوتی؟

محققین فقہا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ فقیر کی طرح غنی کے حق میں بھی قربانی کا جانور متعین ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تعیین کے مذکورہ بالا احکام اس کے حق میں بھی نافذ ہیں، البتہ اس کے حق میں یہ قید ہے: " إِلَّا أَنْ يُقِيمَ غَيْرُهَا مَقَامَهَا "، یعنی اس کے حق میں وہی جانور قربانی کے لئے متعین ہو گیا، جو اس نے خریدا؛ مگر اس کے لئے اتنی گنجائش ہے کہ وہ اس کی جگہ دوسرے کو متعین کر دے، اگر وہ دوسرے جانور کو اس کے قائم مقام کر دے، تو اب دوسرے جانور پر بھی وہی تعیین کے احکام عائد ہوں گے، جو پہلے کے ہیں، تبادلہ سے پہلے اول جانور پر تعیین

کے احکام جاری تھے اور تبادلہ کے بعد اب دوسرے جانور پر تعیین کے احکام جاری ہوں گے، گویا تعیین کے تقاضے کے لحاظ سے تو تبادلہ بھی اس کے لئے جائز نہ ہونا چاہئے تھا؛ مگر استثنائی طور پر اس کو اس کی اجازت ہے، البتہ مکروہ ہے اور فقیر کو تبادلہ کی بھی اجازت نہیں ہے (۱)۔

نیز واضح رہے کہ یہ تعیین اور عدم تعیین کا مسئلہ بہ نیت قربانی جانور خریدنے کی صورت میں ہے اور اگر جانور پہلے سے ملکیت میں موجود ہو اور اس کی قربانی کی نیت کر لی، تو وہ محض نیت سے متعین نہیں ہوگا (۲)۔

اور فقیر کے لیے بھی جو خریدنے کی صورت میں متعین ہو جانے کا حکم ہے، وہ ایام اضحیہ میں خریدنے کی صورت میں ہے، ایام اضحیہ سے قبل خریدنے کی صورت میں وہ قربانی کے لیے متعین نہیں ہوگا (۳)۔

وَالهَدَايَا كَالضَّحَايَا: "هَدَايَا" مثل "ضَحَايَا" کے ہیں، "هَدَايَا" "هَدِيَّةٌ" کی جمع ہے اور "هَدْيٌ" وہ جانور جس کو حرم لے جا کر ذبح کیا جائے، اس کا حکم بھی مثل ضحایا کے ہے، یعنی جیسے ضحایا میں قربانی کی نیت ضروری ہے، ایسے ہی ہدایا میں میں ضروری ہے، نیز نیت کا کوئی خاص وقت متعین نہیں، شراء کے وقت بھی کی جا سکتی ہے اور ذبح کے وقت بھی۔

وَأَمَّا العِتقُ فَعِندَنَا لَيسَ بِعِبَادَةٍ وَضعًا، بِدَلِيلِ صِحَّتِهِ مِنَ الكَافِرِ، وَلا عِبَادَةَ لَهُ، فَإِنْ نَوَى وَجهَ اللّٰهِ تَعَالَى كَانَ عِبَادَةً مُثَابًا عَلَيهِ، وَإِنْ أَعْتَقَ بِلا نِيَّةٍ صَحَّ، وَلا ثَوَابَ لَهُ، إِنْ كَانَ صَرِيحًا، وَأَمَّا الكِنَايَاتُ فَلا بُدَّ لَهَا مِنَ النِّيَّةِ، فَإِنْ أَعْتَقَ لِلصَّنَمِ أَوْ لِلشَّيطَانِ صَحَّ وَأَثِمَ، وَإِنْ أَعْتَقَ لأَجلِ مَخلُوقٍ صَحَّ، وَكَانَ مُبَاحًا، لا ثَوَابَ وَلا إِثمَ، وَيَنبَغِي أَنْ يُخَصَّصَ الإِعْتَاقُ لِلصَّنَمِ بِمَا إِذَا كَانَ المُعْتِقُ كَافِرًا، أَمَّا المُسلِمُ إِذَا أَعْتَقَ لَهُ قَاصِدًا تَعظِيمَهُ كَفَرَ، كَمَا يَنبَغِي أَنْ يَكُونَ الإِعْتَاقُ لِمَخلُوقٍ مَكْرُوهًا، وَالتَّدبِيرُ وَالكِتَابَةُ كَالعِتقِ، وَأَمَّا الجِهَادُ فَمِنْ أَعظَمِ العِبَادَاتِ، فَلا بُدَّ لَهُ مِنْ خُلُوصِ النِّيَّةِ، وَأَمَّا الوَصِيَّةُ فَكَالعِتقِ، إِنْ قَصَدَ التَّقَرُّبَ فَلَهُ الثَّوَابُ، وَإِلَّا فَهِيَ صَحِيحَةٌ فَقَط، وَأَمَّا الوَقْفُ فَلَيسَ بِعِبَادَةٍ وَضعًا، بِدَلِيلِ صِحَّتِهِ مِنَ الكَافِرِ، إِنْ نَوَى القُربَةَ فَلَهُ الثَّوَابُ وَإِلَّا فَلا.

---

(۱) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ٥/ ٢٠٩.

(۲) فتاوى قاضي خان بحواله "التحقيق الباهر".

(۳) رد المحتار ٥/ ٢٠٤ (نعمانية).

ترجمہ: اور بہر حال عتق ؛تو وہ ہمارے نزدیک اصل وضع کے اعتبار سے عبادت نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے؛ حالاں کہ وہ عبادت کا اہل نہیں ہے، پس اگر نیت کرے (مسلمان آزاد کرنے والا) اللہ تعالی کی ذات کی،تو وہ عبادت ہوگا، جس پر ثواب دیا جائے گا اور اگر بغیر نیت کے آزاد کیا،تو یہ صحیح ہوگا اور اس پر کوئی ثواب نہ ہوگا، (یہ حکم اس وقت ہے جب کہ) اگر الفاظ صریح ہوں۔

اور بہر حال کنائی الفاظ تو ان کے لئے نیت ضروری ہے، پس اگر بتوں کے لئے یا شیطان کے لئے آزاد کیا، تو صحیح ہے اور گنہ گار ہوگا اور اگر مخلوق کے لئے آزاد کیا، تو بھی صحیح ہے اور مباح ہے، نہ ثواب ہے اور نہ گناہ۔ اور مناسب یہ ہے کہ بتوں کے لئے آزاد کرنا اس صورت کے ساتھ خاص ہو، جب کہ آزاد کرنے والا کافر ہو، بہر حال مسلمان جب بت کے لئے آزاد کرے، اس حال میں کہ مقصود بت کی تعظیم ہو، تو وہ کافر ہو جائے گا، جیسا کہ مناسب یہ ہے کہ مخلوق کے لئے آزاد کرنا بھی مکروہ ہو۔

اور مدبر بنانا اور مکاتب بنانا عتق کے مثل ہے۔ اور بہر حال جہاد؛ تو وہ عظیم ترین عبادتوں میں سے ہے؛ لہذا اس کے لئے نیت کا خلوص ضروری ہے۔ اور بہر حال وصیت ؛تو وہ عتق کے مثل ہے، اگر اللہ کا قرب مقصود ہو، تو اس کو ثواب ملے گا، ورنہ تو وہ صرف صحیح ہے، (اس پر ثواب نہیں ہے)۔ اور بہر حال وقف؛ تو وہ اصل وضع کے لحاظ سے عبادت نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ کافر کی طرف سے صحیح ہے؛لہذا اگر (مسلمان شخص) قربت کی نیت کرے،تو اس کے لئے ثواب ہے، ورنہ نہیں۔

تشریح: عبادات مقصودہ اور غیر مقصودہ میں نیت کی حیثیت کو بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے کچھ ایسے امور اور معاملات میں نیت کی حیثیت کو ذکر کیا جا رہا ہے کہ جو اصل وضع کے اعتبار سے عبادت نہیں ہیں؛ مگر ان میں بھی کچھ پہلو قربت اور ثواب کے نکلتے ہیں۔

﴿عتق میں نیت ضروری نہیں﴾

ان میں سے ایک غلام کے عتق و آزادی کا معاملہ ہے، یہ عتق و آزادی اصل وضع کے اعتبار سے عبادت نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ کافر کا عتق بھی صحیح و معتبر ہے، وہ کسی غلام کو آزاد کرے، تو وہ آزاد ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ کافر کا عمل عبادت نہیں ہوتا، جب یہ اصل وضع کے اعتبار سے عبادت نہیں ہے، تو اس میں نیت بھی شرطِ صحت نہیں ہوگی؛ کیوں کہ نیت کا مسئلہ عبادات میں پیدا ہوتا ہے، البتہ اس میں عبادت و قربت کا پہلو بھی ہے، وہ یہ کہ اگر غلام کو اللہ تعالی کی رضا حاصل کرنے کے لئے آزاد کیا جائے، مخلوق خدا پر رحم مقصود ہو اور احادیث میں تحریر رقبہ کے

جوفضائل مذکورہیں، ان کوحاصل کرنا پیش نظر ہو،تو اس نیت سے آزاد کرنا عبادت ہوگا،جس پر ثواب ملے گا۔اوراگر غلام کوکسی غیر شرعی اور ناجائز مقصد سے آزاد کیا،تو اب یہ آزاد کرنا معصیت شمار ہوگا،مثلاً کسی غلام کوغیر اللہ کی تعظیم کے لئے آزاد کیا جائے،تو یہ ناجائز اور معصیت ہے۔اوراگر بلانیت کے ویسے ہی آزاد کردیا،تو اب یہ صرف مباح ہوگا،نہ عبادت ہوگا اور نہ معصیت،ایسے آزاد کرنے پر نہ ثواب ہوگا اور نہ عذاب۔

إِنْ كَانَ صَرِيْحًا، إلخ: کسی بھی معاملہ کے لئے الفاظ دوطرح کے ہوتے ہیں:ایک صریح الفاظ:یہ وہ الفاظ ہیں کہ جن کا استعمال عرف میں اسی معاملہ کے لئے ہوتا ہو۔دوسرے کنائی الفاظ:یہ وہ الفاظ ہیں کہ ان میں اس معاملہ کا بھی احتمال ہواور دوسرے معاملہ کا بھی۔

اگرعتق کے لئے صریح الفاظ بولے ہیں،تو خواہ نیت نہ بھی ہو،تب بھی عتق متحقق ہوجائے گا اوراگر کنائی الفاظ بولے ہیں،مثلاًیوں کہے:"لا ملک لي علیک" یا "خلیت سبیلک"، تو پھر اس میں نیت ضروری ہوگی،بلانیت آزادی کا حکم نہ ہوگا۔

﴿بت،شیطان یا کسی انسان کے لیے غلام آزاد کرنا﴾

فَإِنْ أَعْتَقَ لِلصَّنَمِ، إلخ: یہاں سے عتق میں نیت کے شرط نہ ہونے پر کچھ مسائل کو متفرع اوران کا حکم واضح کیا جارہا ہے،ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ غلام کو اللہ تعالی کے لئے آزاد کرنے کے بجائے کسی بت یا شیطان کے لئے آزاد کیا جائے،تو اس کا حکم یہ ہے کہ غلام تو بہرحال آزاد ہوجائے گا کہ عتق کے لئے نیت شرط نہیں ہے؛مگر ایسا کرنے والا گنہ گار ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ غلام کو کسی مخلوق (انسان) کی خوشنودی واعزاز کے لئے آزاد کیا جائے،اس کا حکم یہ ہے کہ غلام آزاد ہوجائے گا اور ایسا کرنا مباح ہوگا،جس پر نہ ثواب ہوگا اور نہ عذاب۔

وَيَنْبَغِي أَنْ يُخَصَّصَ الإِعْتَاقُ، إلخ : اس عبارت میں مذکورہ بالا دونوں مسئلوں سے متعلق کچھ مزید وضاحت کی گئی ہے، وہ یہ کہ پہلا مسئلہ جو ذکر کیا گیا کہ بت یا شیطان کے نام پر آزاد کرنے سے بھی غلام آزاد ہوجائے گا،تو یہ مسئلہ کافر کے ساتھ مخصوص ہے،کوئی مسلمان ایسا کرے،تو اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا،اسی طرح دوسرا مسئلہ یعنی کسی مخلوق کے لئے غلام آزاد کرنا،تو ایسا کرنا بھی کافر کے لئے صحیح ہے؛مگر کسی مسلمان کے لئے ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہوگا۔

اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ مخلوق کے لئے آزاد کرنا صرف مکروہ تحریمی کیوں ہے؟ یہ بھی پہلی صورت کی طرح کفر ہونا چاہئے کہ جس طرح بت یا شیطان کے لئے آزاد کرنے کی صورت میں غیر اللہ کی تعظیم ہو رہی ہے، مخلوق کے لئے آزاد کرنے کی صورت میں بھی غیر اللہ کی تعظیم پائی جارہی ہے، پھر اس تفریق کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جو شخص کسی مخلوق کے لئے آزاد کرتا ہے، تو اس میں دو احتمال ہیں: ایک تو یہ کہ یہ عتق علی وجہ العبادۃ ہو، دوسرے یہ کہ علی وجہ المحبۃ ہو، پہلی صورت میں تو ظاہر ہے کہ یہ کفر ہے اور دوسری صورت میں چوں کہ اظہار محبت اور تعظیم واکرام مقصود ہے، تو یہ جائز ہے؛ کیوں کہ کسی کی تعظیم جو قربت کے طور پر نہ ہو؛ ممنوع نہیں ہے، یہاں اس کے عمل کو اسی دوسری صورت پر محمول کیا جائے گا؛ اس لئے کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے: "ظُنُّـوْا بِالْمُؤْمِنِيْنَ خَيْرًا (۱)"، یعنی مومنین کے ساتھ بہتر گمان کرو، اسی حدیث سے اخذ کرتے ہوئے حضرات فقہا نے یہ اصول تحریر کیا ہے: "أُمُوْرُ الْمُسْلِمِيْنَ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰى السَّدَادِ وَالصَّلاحِ حَتّٰى يَظْهَرَ غَيْرُهُ (۲)"، یعنی مسلمانوں کے امور و معاملات کو حتی الامکان درستگی وصلاح پر محمول کیا جائے گا، الا یہ کہ اس کا غیر ظاہر ہو جائے۔

اس حدیث وضابطہ کے پیش نظر مسلمان شخص کی جانب سے مخلوق کے لئے آزاد کرنے کو یہ سمجھیں گے کہ اس کا مقصود اظہار محبت اور اعزاز واکرام ہے، جس کے جواز؛ بلکہ استحسان میں کوئی شبہہ نہیں؛ مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ جب یہ جائز ہے، تو پھر اس کو مکروہ کیوں قرار دیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ یہ دائر بین الکفر والجواز ہے اور یہ صورت مخلوق کے لیے بطور عبادت عتق کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے؛ اس لئے اس کو مکروہ تحریمی کہا گیا۔

﴿تدبیر وکتابت کے معنی اور ان میں نیت کا حکم﴾

وَالتَّدْبِيْرُ وَالْكِتَابَةُ كَالْعِتْقِ، إلخ: "تَدْبِيْر" اور "كِتَابَة" غلام کی آزادی کے خصوصی طریقے ہیں، "تَدْبِيْر"؛ "دُبُرٌ" سے ماخوذ ہے، کسی بھی چیز کا پچھلا حصہ "دُبُرٌ" کہلاتا ہے، اس کا مرادی ترجمہ ہے: مؤخر اور بعد، تو "تَدْبِيْر" کے معنی ہوئے: غلام کی آزادی کو مؤخر کرنا، یعنی موت کے بعد اس کو آزاد کرنا۔

---

(۱) لم أجده بهذا اللفظ في كتب الحديث؛ لكن عند ابن ماجه بلفظ: "وأن نظن به أي بالمؤمنين خيرًا"، (الفتن/ حرمة دم المؤمن وماله).

(۲) قواعد الفقه، محمد عميم أحسان المجددي البركتي ص: ۱۲.

پھر تدبیر کی دو قسمیں ہیں: ﴿۱﴾ مطلق ﴿۲﴾ مقید۔

تدبیر مطلق: یہ ہے کہ غلام کی آزادی کو اپنی مطلق موت پر معلق کیا جائے، مطلق موت کا مطلب یہ ہے کہ کسی خاص موت پر اس کو معلق نہ کرے، مثلاً یوں نہ کہے کہ فلاں وقت یا فلاں مرض یا فلاں سفر میں میری موت کے بعد تو آزاد ہے۔ اور اگر کسی اور کی موت پر اس کی آزادی کو معلق کیا، تو پھر یہ تعلیق ہوگی نہ کہ تدبیر۔

تدبیر مقید: یہ ہے کہ غلام کی آزادی کو اپنی کسی خاص موت پر معلق کردے، یا یہ کہ موت کے ساتھ کسی اور چیز کا بھی اضافہ کردے، مثلاً یہ کہے کہ میرے اس مرض یا اس سفر میں مرنے کے بعد تو آزاد ہے، یا یہ کہے کہ میرے مرنے اور میری جائداد کے تقسیم ہوجانے کے بعد تو آزاد ہے (۱)۔

اور "کِتَابَةٌ"، "کَتَبَ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں جمع کرنا۔ اور شرعی رو سے "کِتَابَةٌ" کہا جاتا ہے کہ فی الحال غلام کو تصرفاً آزاد کرنا اور بعد میں (بدل ادا کرنے کے بعد) رقبۃً آزاد کرنا۔

مطلب یہ ہے کہ غلام سے آزادی کے عوض کچھ مال کی ادائیگی کا معاملہ طے کرکے اس کو خودمختار کردیا جائے اور جب وہ عوض ادا کردے، تو اس کے جسم کو بھی آزاد کردیا جائے (۲)۔

یہاں صرف یہ ذکر کرنا مقصود ہے کہ مطلق عتق کی طرح خاص طریقۂ عتق یعنی تدبیر اور کتابت کے لئے بھی نیت شرط نہیں ہے، بلا نیت کے بھی یہ معاملات متحقق ہوجائیں گے اور ان کا اثر ظاہر ہوجائے گا اور اگر نیت بھی کرلی جائے، تو پھر حسبِ نیت ثواب وغیرہ بھی مرتب ہوگا۔

﴿جہاد کے معنی اور اس میں نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا الجِهَادُ فَمِنْ أَعْظَمِ العِبَادَاتِ، إلخ: "جہاد" یا تو "جُهْدٌ" بضم الجیم سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں: کسی کام میں پوری طاقت لگا دینا، یا "جَهْدٌ" بفتح الجیم سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں: کسی کام میں مبالغہ کرنا۔ اور شرعی رُو سے جہاد کہا جاتا ہے: قتال فی سبیل اللہ میں اپنی پوری طاقت لگا دینا، خواہ جان و مال پیش کرکے ہو، یا رائے مشورہ دے کر ہو، یا کسی اور طریقہ سے ہو، مثلاً زخمیوں کی تیمارداری، ان کے لئے کھانے پینے کا نظم کرنا وغیرہ (۳)۔

---

(۱) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ۳/ ۳۱ - ۳۵، نعمانيه.

(۲) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ۵/ ۵۹ - ٦۰، نعمانيه.

(۳) بدائع الصنائع ٦/ ۵۷، الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۲۱۷، نعمانية.

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ شرعاً جہاد کے اصل معنی ومصداق اللہ کے راستہ میں جنگ کرنا، یا اس میں کسی بھی طور سے شرکت اور تعاون ہے، قرآن وسنت میں جو جہاد کے مخصوص فضائل وارد ہوئے ہیں، وہ سب اسی فی سبیل اللہ جنگ وقتال پر مرتب ہوں گے، دیگر دینی مساعی وکوششوں اور جدوجہد پر اس کا اطلاق مجاز ہے، دوسری دینی مساعی وکوششیں بہر حال قابل قدر اور موجب اجر وثواب ہیں؛ مگر ان پر جہاد کے مخصوص فضائل مرتب نہ ہوں گے، جیسا کہ دیگر دینی امور ومساعی کے جو فضائل ہیں، وہ جہاد وقتال کرنے پر حاصل نہ ہوں گے اور جہاد کا حکم یہ ہے کہ اگر دشمن حملہ آور ہو، تو فرضِ عین ہے، ورنہ فرض کفایہ۔

جہاد میں نیت کی کیا حیثیت ہے؟ فرماتے ہیں کہ جہاد چوں کہ اعظم العبادات ہے؛ اس لئے اس میں اخلاص نیت شرط ہے، مطلب یہ ہے کہ جہاد چوں کہ عظیم ترین عبادت ہے، دیگر تمام عبادات کی بہ نسبت اس میں جہد ومشقت سب سے زائد ہے، اس میں انسان اپنا جان ومال سب کچھ قربان کر دیتا ہے؛ اس لئے اس میں نیت کے لحاظ سے بھی اس کا اعلی درجہ مطلوب ہے اور وہ ہے خلوص نیت، بغیر خلوص نیت کے اس پر اجر وثواب حاصل نہیں ہوگا اور اس کی حیثیت محض ملک گیری اور کشور کشائی کی ہوگی۔

﴿وصیت کے معنی اور اس میں نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا الوَصِيَّةُ، إلخ: وصیت کے لغوی معنی ہیں: عہد لینا اور مالک بنانا۔ اور شرعی اصطلاح کی رُو سے وصیت کہا جاتا ہے کسی شخص کو اپنے مرنے کے بعد کسی عین یا منفعت کا بطریق تبرع مالک بنا دینا، مثلاً یہ کہے کہ میرے مرنے کے بعد میرا مکان فلاں کو دے دیا جائے، یا میرے بعد میرے مکان میں فلاں شخص سکونت اختیار کرے گا وغیرہ۔ ''تبرع'' کی قید سے بیع اور اجارہ خارج ہو گئے کہ اس میں عوض لے کر مالک بنایا جاتا ہے اور ''مرنے کے بعد'' کی قید سے ہبہ خارج ہو گیا کہ اس میں زندگی میں مالک بنایا جاتا ہے۔

اور یہ نیت کے لحاظ سے عتق کے مثل ہے، جس طرح عتق اصل وضع کے اعتبار سے عبادت نہیں ہے: مگر حسن نیت کی بنا پر اس میں اجر وثواب مل جاتا ہے، اس کا حکم بھی یہی ہے کہ یہ اصل وضع کی رُو سے عبادت نہیں ہے، تاہم اگر رضائے الٰہی اور مخلوق کی نفع رسانی کے پیش نظر وصیت کی جائے، تو اس کی حیثیت قربت کی ہو جائے گی اور اس پر اجر وثواب ملے گا۔ اور اگر بلا نیت ایسے ہی وصیت کر دی جائے، تو یہ صرف مباح ہوگا، جس پر نہ ثواب ہوگا اور نہ گناہ۔ اور اگر کسی معصیت یا اس میں تعاون کے قصد سے وصیت کرے، تو اب یہ موجب گناہ ہوگا۔

﴿وقف کے معنی اور اس میں نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا الوَقفُ، إلخ: وقف کے لغوی معنی حبس یعنی روکنے کے ہیں اور شرعی رُو سے وقف کی تعریف میں امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمہم اللہ کا اختلاف ہے، امام صاحب رحمہ اللہ وقف کی تعریف یہ فرماتے ہیں: "حَبسُ العَینِ عَلٰی حُکمِ مِلکِ الوَاقِفِ وَالتَّصدُّقُ بِالمَنفَعَةِ وَلَو فِي الجُملَةِ (۱)"، یعنی اصل شئ کو واقف کی ملکیت کے حکم میں روک کر رکھنا اور اس کے نفع کو خواہ فی الجملہ ہو؛ صدقہ کرنا۔

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ وقف میں کسی عین کو باقی رکھ کر اس کی منفعت کو صدقہ کیا جاتا ہے؛ لہذا صرف منفعت کا صدقہ وقف نہیں کہلائے گا، البتہ امام مالک رحمہ اللہ کے یہاں صرف منفعت کا تصدق بھی وقف شمار ہوتا ہے (۲)۔

اور "فِي الجُملَةِ" کا مطلب یہ ہے کہ وقف کے تحقق کے لئے ابتدائے وقف سے ہی منفعت کا تصدق ضروری نہیں ہے؛ بلکہ اگر یہ صورت ہو کہ اولاً اس کی منفعت کو اپنے اوپر خرچ کرنے کی شرط لگائے اور اپنے بعد فقرا یا مساجد و مدارس پر، تو یہ بھی وقف کے تحقق کے لئے کافی ہے۔

اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں وقف کی تعریف ہے: "حَبسُ العَینِ عَلٰی حُکمِ مِلکِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَصَرفِ مَنفَعَتِهَا عَلٰی مَن أَحَبَّ وَلَو غَنِیًّا (۳)"، یعنی اصل شئ کو اللہ تعالی کی ملکیت کے حکم پر روکے رکھنا اور اس کی منفعت کو واقف جس پر چاہے اس پر خرچ کرنا، خواہ وہ مال دار ہو۔

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ غنی پر صرف کرنا بھی وقف ہو سکتا ہے؛ مگر اس میں یہ شرط ہے کہ غنی کے ساتھ فقرا پر بھی صرف کیا جائے، اگر صرف اغنیا کے لئے وقف کیا، تو یہ وقف شرعاً معتبر نہ ہوگا؛ کیوں کہ اغنیا پر خرچ کرنا قربت نہیں ہے، جب کہ وقف کے لئے قربت شرط ہے (٤)۔

امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمہم اللہ کا یہ اختلاف دراصل وقف کے لزوم یا عدم لزوم پر مبنی ہے، امام صاحب رحمہ اللہ وقف کو لازم نہیں مانتے اور شئ موقوفہ کو واقف کی ملک قرار دیتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ چند

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۳۵۷ (نعمانية).

(۲) الفقه الإسلامي وأدلته/ الوقف ۱۰/ ۲۹۲، الموسوعة الفقهية الكويتية/ الوقف.

(۳) الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۳۵۸ (نعمانية).

(٤) الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۳۵۷ (نعمانية).

استثنائی صورتوں کے علاوہ وقف کرنے کے بعد اس سے رجوع بھی کیا جا سکتا ہے، اور اگر رجوع نہ کیا ہو، تو انتقال کے بعد اس میں میراث بھی جاری ہوگی۔ اور وہ استثنائی صورتیں یہ ہیں کہ قاضی اس شئ کے وقف ہونے کا فیصلہ کر دے، یا یہ کہ اس نے وقف کو اپنی موت پر معلق کر دیا ہو کہ میرے مرنے کے بعد یہ شئ وقف ہے، یا یوں کہا ہو کہ اس کو ہمیشہ کے لیے وقف کرتا ہوں۔

اور حضراتِ صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ وقف بہر حال لازم ہوتا ہے، ایک مرتبہ وقف کرنے کے بعد پھر کبھی اس سے رجوع نہیں ہو سکتا، تو چوں کہ امام صاحب رحمہ اللہ وقف کو لازم نہیں مانتے اور شئ موقوفہ کو واقف کی ملکیت قرار دیتے ہیں؛ اس لئے وہ وقف کی تعریف میں ''ملک واقف'' کی قید لگاتے ہیں اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ چوں کہ اس کے لزوم اور اس سے ملک واقف ختم ہو جانے کے قائل ہیں؛ اس لئے وہ وقف کو ''ملک الٰہی'' قرار دیتے ہیں، فتوی بھی صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر ہے۔

نیز واضح رہے کہ امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمہم اللہ کے مابین یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ واقف نے صرف منفعت کا تصدق کیا ہو اور اصل شئ کو اپنی ملک باقی رکھا ہو۔ اور اگر وہ اصل شئ ہی کو وقف کرے، مثلاً زمین مسجد کے لیے دے دے، تو پھر بالاتفاق ایسا وقف لازم ہوگا اور وہ شئ واقف کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی اور اس کو رجوع کا حق نہ ہوگا، خواہ وقف تعلیقاً وتابیداً کیا ہو، یا بلا تعلیق وتابید، اور خواہ حاکم نے اس کے وقف ہونے کا فیصلہ کیا ہو، یا نہ کیا ہو (١)۔

﴿وقف اصل وضع کے اعتبار سے عبادت نہیں﴾

وقف میں نیت کی کیا حیثیت ہے؟ اس کے بارے میں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وقف چوں کہ عبادت نہیں ہے؛ اس لئے نیت اس کے لئے شرطِ صحت نہیں ہوگی، بلا نیت کے بھی وقف معتبر ہو جائے گا، البتہ ثواب حسن نیت پر موقوف ہوگا۔

وقف کے عبادت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کافر کا وقف بھی شرعاً معتبر ہے، اگر وقف عبادت ہوتا، تو اس کا وقف معتبر نہ ہوتا؛ کیوں کہ عبادت ہونے کے لئے اسلام شرط ہے؛ البتہ کافر کا وقف معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ کسی ایسے کام کے لئے وقف کرے، جو ان کے یہاں بھی قربت ہو اور مسلمانوں کے یہاں بھی قربت ہو،

(١) إعلاء السنن ١٣/ ٩٦.

مثلاً فقراء پر وقف کرے، فقراء پر خرچ کرنا ان کے یہاں بھی قربت ہے اور مسلمانوں کے یہاں بھی، اس لئے یہ معتبر ہوگا۔ اور اگر کسی ایسے کام کے لئے وقف کیا، جو صرف ان کے یہاں قربت ہو اور مسلمانوں کے یہاں قربت نہ ہو، مثلاً کسی بت کدہ یا گرجا گھر کے لئے وقف کیا، تو یہ وقف معتبر نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی ایسے کام کے لئے وقف کیا، جو مسلمانوں کے یہاں تو قربت ہے؛ مگر ان کے یہاں قربت نہیں ہے، مثلاً حج پر خرچ کرنے کے لئے وقف کیا، تو ایسا وقف بھی باطل ہوگا؛ کیوں کہ حج کرنا کفار کے یہاں کارِ خیر نہیں ہے۔

﴿غیر مسلم کا مسجد کے لیے تعاون اور اس کی قبولیت کی شرائط﴾

اس تفصیل سے ہمارے ملک میں برادرانِ وطن (ہندو مذہب کا اتباع کرنے والے) مسجد کی تعمیر میں حصہ لیں، یا اس میں خرچ کرنے کے لئے پیسہ دیں؛ اس کا حکم بھی معلوم ہوگیا کہ یہ درست ہے اور مسلمانوں کے لیے ان کا تعاون قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے؛ اس لئے کہ مسجد پر خرچ کرنا مسلمانوں کے یہاں تو اعلیٰ ترین قربتوں میں سے ہے ہی؛ ہندو مذہب میں بھی یہ قربت شمار ہوتا ہے اور ان کے یہاں اس کے قربت ہونے کا علم اس طرح ہوا کہ ایک مرتبہ حضرت مولانا ظفر احمد تھانوی رحمہ اللہ کے پاس اسی کے بارے میں ایک استفتا آیا، تو انھوں نے سائل ہی کو مکلّف کیا کہ وہ اس کی تحقیق کر کے بتلائے کہ ہندو مذہب میں مسجد کی تعمیر وغیرہ میں خرچ کرنا قربت ہے یا نہیں؟ تو سائل نے مختلف پنڈتوں سے اس بارے میں استفسار کیا، تو انھوں نے بتلایا کہ ہماری مذہبی کتابوں میں تو اس کی صراحت نہیں ہے؛ مگر ہمارے مذہبی پیشوا کہتے ہیں کہ ہر عبادت گاہ کی امداد کرنا چاہئے، جس کے عموم میں مسجد بھی داخل ہے، فتاویٰ امداد الاحکام میں یہ تفصیل مذکور ہے (۱)؛ لیکن اس کے ساتھ مزید ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کا اطمینان کر لیا جائے کہ مسجد کی اس امداد کے نتیجہ میں آئندہ وہ ہم سے کسی غیر شرعی کام مثلاً اپنے مذہبی امور میں امداد وغیرہ کا مطالبہ نہیں کریں گے، اگر اس کا اطمینان ہو، تو ان کا تعاون قبول کیا جائے، ورنہ نہیں، یہ شرط سدِّ ذریعہ کے طور پر ہے، تا کہ ہمارا ان کا تعاون قبول کرنا معصیت یعنی ان کے مذہبی امور میں تعاون کا ذریعہ نہ بن جائے۔

---

(۱) إمداد الأحكام ۳/ ۱٦٥ (مطبوعة: دارالعلوم، كراتشي، باكستان).

﴿وقف وعتق کا باہمی فرق﴾

فائدہ: وقف اور ایسے ہی عتق جیسا کہ گزر چکا کہ دونوں عبادت نہ ہونے میں شریک ہیں؛ مگر ان میں تھوڑا فرق ہے، وہ یہ کہ عتق بہر صورت درست ہے، خواہ قربت کے طور پر ہو، مثلاً لوجہ اللہ غلام کو آزاد کیا جائے اور خواہ کسی غیر شرعی کام کے لئے ہو، مثلاً بت یا شیطان کی خوشنودی کے لئے آزاد کیا جائے۔ اور وقف کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ قربت کے طور پر ہو، مثلاً فقرا پر وقف کرے، یا مساجد و مدارس پر وقف کرے، کسی غیر شرعی کام کے لئے کیا ہوا وقف شرعاً معتبر نہیں ہوگا، چنانچہ گزر چکا ہے کہ کافر کے وقف کے معتبر ہونے کے لئے بھی ضروری ہے کہ ایسے کام کے لئے وقف ہو، جو مسلمانوں کے یہاں بھی قربت شمار ہوتا ہو (١)۔

وَأمَّا النِّكَاحُ فَقَالُوْا: إنَّهُ أقْرَبُ إلَى العِبَادَاتِ، حَتَّى أنَّ الاشْتِغَالَ بِهِ أفْضَلُ مِنَ التَّخَلِّي لِمَحْضِ العِبَادَةِ، وَهُوَ عِنْدَ الاعْتِدَالِ سُنَّةٌ مُؤَكَّدَةٌ عَلٰى الصَّحِيْحِ، فَيَحْتَاجُ إلَى النِّيَّةِ لِتَحْصِيْلِ الثَّوَابِ، وَهُوَ أن يَقْصِدَ إعْفَافَ نَفْسِهِ وَتَحْصِيْنَهَا وَحُصُوْلَ وَلَدٍ، وَفَسَّرْنَا الاعْتِدَالَ فِي الشَّرْحِ الكَبِيْرِ شَرْحِ الكَنْزِ(٢)، وَلَمَّا لَمْ تَكُنْ النِّيَّةُ فِيْهِ شَرْطُ صِحَّتِهِ قَالُوْا: يَصِحُّ النِّكَاحُ مَعَ الهَزْلِ، لٰكِنْ قَالُوْا: لَوْ عَقَدَ بِلَفْظٍ لا يُعْرَفُ مَعْنَاهُ فَفِيْهِ خِلافٌ، وَالفَتْوَى عَلٰى صِحَّتِهِ، عَلِمَ الشُّهُوْدُ أوْ لا، كَمَا فِي البَزَّازِيَّةِ(٣)، وَعَلٰى هٰذَا سَائِرُ القُرَبِ لابُدَّ فِيْهَا مِنَ النِّيَّةِ، بِمَعْنَى تَوَقُّفِ حُصُوْلِ الثَّوَابِ عَلٰى قَصْدِ التَّقَرُّبِ بِهَا إلَى اللّٰهِ تَعَالَى مِنْ نَشْرِ العِلْمِ تَعْلِيْمًا وَإفْتَاءً وَتَصْنِيْفًا، وَأمَّا القَضَاءُ فَقَالُوْا: إنَّهُ مِنَ العِبَادَاتِ، فَالثَّوَابُ عَلَيْهِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا، وَكَذٰلِكَ إقَامَةُ الحُدُوْدِ وَالتَّعَازِيْرِ، وَكُلُّ مَا يَتَعَاطَاهُ الحُكَّامُ وَالوُلاةُ، وَكَذَا تَحَمُّلُ الشَّهَادَةِ وَأدَاءُ هَا.

ترجمہ: اور بہر حال نکاح؛ تو فقہا نے فرمایا ہے کہ وہ عبادات کے زیادہ قریب ہے، یہاں تک (فرمایا) کہ اس میں مشغول ہونا خالص عبادت کے لئے گوشہ نشیں ہونے سے زیادہ افضل ہے اور وہ صحیح قول کے

(١) الدر المختار مع رد المحتار ٣/ ٣٥٨.
(٢) أي البحر الرائق ٣/ ٨٤، "والكبير" صفة كاشفة، إذ ليس له شرحان على الكنز.
(٣) بزازية على هامش الهندية ٤/ ١١٨.

مطابق حالتِ اعتدال میں سنتِ مؤکدہ ہے، تو اس میں ثواب حاصل کرنے کے لئے نیت کی ضرورت ہے اور اس کی نیت یہ ہے کہ ارادہ کرے اپنے نفس کی پاکیزگی، اس کی حفاظت اور اولاد کے حصول کا اور ہم نے اعتدال کی تفسیر شرح کبیر یعنی شرح کنز میں کی ہے اور چوں کہ اس میں نیت اس کی شرطِ صحت نہیں ہے؛ اس لئے انھوں نے کہا ہے کہ نکاح مذاق میں بھی صحیح ہو جائے گا، لیکن انھوں نے کہا ہے کہ اگر عقد نکاح ایسے الفاظ سے کیا، جس کے معنی معلوم نہیں ہیں، تو اس میں اختلاف ہے اور فتوی نکاح کے صحیح ہو جانے پر ہے، گواہوں کو اس کا علم ہو یا نہ ہو، جیسا کہ بزازیہ میں ہے اور یہی حکم باقی قربتوں کا ہے کہ ان میں نیت اس معنی کر ضروری ہے کہ ان میں ثواب کا حاصل ہونا ان سے اللہ تعالی کا قرب چاہنے کے ارادہ پر موقوف ہے، (ان قربتوں میں سے ایک) علم کی اشاعت ہے، خواہ تعلیم کے اعتبار سے ہو، یا فتوی نویسی کے لحاظ سے، یا تصنیف کے لحاظ سے۔ اور بہر حال قضا؛ تو انھوں نے کہا ہے کہ وہ عبادات میں سے ہے؛ لہذا اس کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور یہی حکم حدود و تعزیرات کے قائم کرنے اور ہر اس چیز کا ہے جس کو حکام اور والی انجام دیتے ہیں اور تحمل شہادت اور اس کی ادائیگی کا بھی یہی حکم ہے۔

تشریح: یہاں سے نکاح میں نیت کی حیثیت کو بیان کیا جا رہا ہے، نکاح کے لغوی معنی میں چند اقوال ہیں، صحیح قول یہ ہے کہ یہ اصلاً وطی کے لئے موضوع ہے اور اس کے مجازی معنی عقد نکاح کے ہیں۔ اور نکاح کی شرعی تعریف ہے: "عَقْدٌ يُفِيدُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ" یعنی وہ ایسا عقد ہے کہ جس کے نتیجہ میں مرد کے لئے عورت سے لطف اندوز ہونا جائز ہو جاتا ہے، بشرطے کہ عورت محل نکاح ہو اور لذت اندوزی کا طریقہ شرعی ہو (١)۔

﴿نکاح میں نیت اور نکاح کا شرعی حکم﴾

اور اس میں نیت کے بارے میں مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ وہ اقرب الی العبادات ہے، یعنی وہ اصل وضع کے اعتبار سے عبادت تو نہیں ہے؛ بلکہ اس کی حیثیت معاملہ کی ہے، چنانچہ غیر مسلم کا نکاح بھی شرعاً معتبر ہے، جیسا کہ ان کا عتق اور وقف معتبر ہے، اسی طرح معاملات کی طرح اس میں ایجاب وقبول اور عوض یعنی مہر وغیرہ شرط ہے، مگر یہ ایسا معاملہ ہے جس میں عبادت کا پہلو غالب ہے، قرآن وسنت میں اس کی ترغیب وارد ہوئی ہے اور اس کے بلا عذر ترک پر وعید بیان کی گئی ہے، نکاح کو آپ ﷺ نے اپنی خاص سنت قرار دیا اور اس کے تارک کو قابل ملامت گردانا (٢)۔

---

(١) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ٢/ ٢٥٥ - ٢٦٠.

(٢) وإن من سنتنا النكاح، شراركم عزابكم، وأرذل موتاكم عزابكم. (رواه عبد الرزاق في مصنفه ٦/ ١٧١ رقم: ١٠٣٨٧).

اس لئے نکاح صرف معاملہ ہی نہیں؛ بلکہ اس میں عبادت وقربت کا پہلو بھی موجود ہے اور حضرات احناف کے یہاں اس میں یہی پہلو غالب ہے، چنانچہ ان کے یہاں دیگر فرائض وواجبات کی ادائیگی کے ساتھ نکاح کرنا؛ نکاح چھوڑ کر اپنے آپ کو نفل عبادت کے لئے فارغ کر لینے سے افضل ہے، جس کی متعدد وجوہات ہیں:

﴿۱﴾ نکاح کرنا سنت ہے، جو بالاجماع نوافل پر مقدم ہے، نیز سنت نفل سے اس معنی کر بھی مقدم ہے کہ ترک سنت پر وعید ہے: "فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي (١)"، اور ترکِ نفل پر کوئی وعید نہیں۔

﴿۲﴾ حضور اکرم ﷺ نے نکاح پر مواظبت فرمائی اور متعدد نکاح فرمائے، اگر ترک نکاح اور گوشہ نشینی افضل ہوتی، تو آپ ﷺ نکاح نہ فرماتے؛ کیوں کہ انبیائے کرام علیہم السلام کے لئے ترک افضل پر مداومت مناسب اور شایانِ شان نہیں ہے۔

﴿۳﴾ نکاح ایسے متعدد امور کی انجام دہی کا ذریعہ ہے، جن میں سے ہر ایک نفل سے افضل ہے، مثلاً اپنے نفس کی برائی سے حفاظت، عورت جو اپنی ضروریات کے پورا کرنے سے عاجز ہے، اس کی کفالت اور توحید کی قائل اولاد کے وجود میں آنے کا سبب وغیرہ، یہ وہ چیزیں ہیں جن میں سے ہر ایک نفل عبادت سے بڑھ کر ہے۔

ان اسباب کی بنا پر احناف ترک نکاح اور گوشہ نشینی کی بہ نسبت نکاح کی افضلیت کے قائل ہیں، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے یہاں یہ صرف مباح کے درجہ میں ہے، اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ اس سے افضل اپنے آپ کو عبادت کے لئے فارغ کرنا ہے، ان کا استدلال حضرت یحییٰ علیہ السلام کے بارے میں نازل آیت کریمہ: ﴿وَسَيِّدًا وَّحَصُورًا وَّنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (٢)﴾ سے ہے، اس آیت میں "حَصُور" کہہ کر ان کی مدح کی گئی ہے، جس کے معنی ہیں: عورت سے اجتناب کرنے والا؛ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ان کی شریعت میں تھا، ہماری شریعت میں عورت سے اجتناب کے بجائے اشتغال ہی افضل ہے (۳)۔

وَهُوَ عِنْدَ الاعْتِدَالِ، إلخ: اس عبارت میں نکاح کا حکم تحریر کیا گیا ہے کہ حالتِ اعتدال میں نکاح سنت مؤکدہ ہے، واضح رہے کہ حالتیں تین ہیں:

---

(١) صحيح البخاري/ النكاح/ الترغيب في النكاح، صحيح مسلم/ النكاح/ استحباب النكاح لمن تاقت نفسه، إلخ.

(٢) سورة آل عمران:٣٩.

(٣) بدائع الصنائع ٣/ ٤٨٤.

﴿١﴾ **افراط:** جملہ حقوق نکاح کی ادائیگی پر قادر ہو اور نکاح نہ کرنے کی صورت میں زنا میں ابتلا کا خطرہ ہو، اس صورت میں نکاح فرض ہے۔

﴿٢﴾ **تفریط:** حقوق نکاح کی ادائیگی پر قادر نہ ہو؛ بلکہ مزید عورت پر ظلم و جور کا خطرہ ہو، اس صورت میں نکاح حرام ہے۔

﴿٣﴾ **اعتدال:** اس سے مراد یہ ہے کہ انسان کو مہر، نفقہ اور وطی پر قدرت ہو اور زنا، ظلم اور ترکِ فرائض کا خوف نہ ہو، اگر تینوں میں سے کسی ایک پر قدرت نہ ہو، یا تینوں میں سے کسی ایک کا خوف ہو، تو پھر یہ حد اعتدال سے تجاوز ہوگا، اعتدال کی یہ تفسیر مصنف علیہ الرحمہ نے شرح کنز میں بیان کی ہے (١)۔

اس حال میں نکاح کے بارے میں چند اقوال ہیں:

﴿١﴾ مندوب و مستحب ہے۔ ﴿٢﴾ نمازِ جنازہ اور جہاد کی طرح فرض کفایہ ہے۔

﴿٣﴾ واجب کفایہ ہے، جیسا کہ سلام کے جواب دینے کا یہی حکم ہے۔

﴿٤﴾ واجب عین ہے، جیسا کہ صدقۃ الفطر اور قربانی واجب عین ہے، صاحب "النهر الفائق" نے اسی قول کو وجیہ اور راجح قرار دیا ہے۔ ﴿٥﴾ سنت مؤکدہ ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اس قول کو صحیح کہا ہے؛ مگر علامہ شامی رحمہ اللہ کا رجحان وجوب ہی کی طرف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ وجوب اور سنت مؤکدہ میں صرف نام اور عبارت کا فرق ہے، ورنہ قابل عمل ہونے کے لحاظ سے دونوں کا درجہ یکساں ہے اور یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ جماعت کے وجوب اور سنت مؤکدہ ہونے کے بارے میں اختلاف روایات ہیں؛ مگر حاصل دونوں کا ایک ہے (٢)۔

بہر حال اعتدال کی حالت میں نکاح سنت مؤکدہ یا واجب ہے؛ لہٰذا اس میں نیت کی حاجت ہوگی اور وہ یہ کہ نکاح سے اپنے نفس کی عفت و پاکدامنی اور حصول اولاد کی نیت ہو، اگر اس نیت سے نکاح ہوگا، تو سنت یا وجوب ادا ہوگا اور ثواب کا استحقاق ہوگا، ورنہ نہیں۔ اور اس نیت کے بغیر نکاح صرف جائز ہوگا اور اس کی حیثیت محض قضائے شہوت کی ہوگی؛ لہٰذا اس پر ثواب مرتب نہ ہوگا، تاہم یہ قضائے شہوت کی نیت کے ساتھ نکاح کرنا بھی ایک گونہ فضیلت رکھتا ہے اور وہ اس لحاظ سے کہ اس شخص نے قضائے شہوت کے غیر مشروع طریقہ زنا وغیرہ کو

---

(١) البحر الرائق/ النكاح ٣/ ٨٦ (دار المعرفة، بيروت).

(٢) منحة الخالق على البحر الرائق ٣/ ٨٥ (دار المعرفة، بيروت).

چھوڑ کر ایک مشروع طریقہ اختیار کیا، اس لئے اس نیت سے نکاح کرنا بھی بہر حال کسی نہ کسی درجہ میں مستحسن ہے اور یہ بھی بالکلیہ اجر وثواب سے خالی نہیں ہے۔

﴿نکاح ہازل﴾

وَلَمَّا لَمْ تكُنْ النِّيَّةُ شَرطَ صِحَّتِهِ، إلخ: فرماتے ہیں کہ جب نکاح میں نیت شرط صحت نہیں ہے؛ اس لئے مرد وعورت اگر نکاح کے الفاظ ہازلاً بھی کہیں گے، جس سے ان کا مقصود نکاح کرنا نہ ہو؛ بلکہ مذاق اور ڈرامہ ہو، تب بھی نکاح منعقد ہو جائے گا اور وہ میاں بیوی قرار پائیں گے، حدیث میں بھی اس کی تصریح ہے، آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ: "ثَلاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكاحُ وَالطَّلاقُ وَالعِتَاقُ (۱)"، یعنی تین چیزوں: نکاح، طلاق اور عتق کی حقیقت تو حقیقت ہے ہی، ان کا مذاق بھی حقیقت ہے، یعنی ان کے مذاق پر بھی حقیقت کے احکام مرتب ہوتے ہیں۔

﴿ایجاب وقبول کے الفاظ کے معنی معلوم نہ ہوں، تو نکاح منعقد ہوگا، یا نہیں؟﴾

لیکن اگر مرد وعورت اگر ایسے الفاظ سے نکاح کریں، جن کے معنی گواہوں کو معلوم نہیں ہیں، تو نکاح منعقد ہوگا، یا نہیں؟ فرماتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے، بعض فقہا نے ایجاب وقبول کے الفاظ کے سماع کے ساتھ ان کے فہم کی بھی شرط لگائی ہے؛ لہذا ان کے نزدیک اس صورت میں نکاح نہ ہوگا اور بعض فقہا کے یہاں ان کا فہم شرط نہیں ہے، محض سماع بھی کافی ہے؛ لہذا ان کے یہاں یہ نکاح منعقد ہو جائے گا، مصنف رحمہ اللہ نے بھی بزازیہ کے حوالہ سے اس پر فتوی نقل کیا ہے؛ مگر بزازیہ میں اس قول کو صرف اصح کہا ہے، نہ کہ مفتی بہ۔

علامہ رحمتی رحمہ اللہ نے ان دونوں اقوال میں تطبیق دی ہے اور وہ یہ کہ جن فقہا نے فہم کی شرط لگائی ہے، ان کا مقصد اس سے یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہوں کہ نکاح ہو رہا ہے، خاص الفاظ کے معانی سمجھنا شرط نہیں۔ اور جنھوں نے فہم کی نفی کی ہے، ان کی مراد یہ ہے کہ الفاظ کے معانی سمجھنا ضروری نہیں ہے؛ مگر یہ سمجھنا کہ نکاح ہو رہا ہے، ان کے یہاں بھی ضروری ہے؛ لہذا دونوں قولوں کا حاصل ایک ہے کہ فہم نکاح شرط ہے، نہ کہ فہم الفاظ؛ اس لیے مذکورہ صورت میں اگر گواہان کو یہ علم ہو کہ نکاح ہو رہا ہے، تو نکاح منعقد ہو جائے گا، ورنہ منعقد نہیں ہوگا (۲)۔

---

(۱) الموطا للإمام مالك/ جامع النكاح.

(۲) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ۲/ ۲۳۷ (نعمانية).

﴿قربت، طاعت اور عبادت کے معنی اور ان کا باہمی فرق﴾

وَعَلٰى هٰذَا سَائِرُ القُرَبِ، إلخ: "سَائِرٌ" بمعنی باقی ہے، عامةً اس کا ترجمہ "جمیع" سے کیا جاتا ہے؛ مگر اس معنی میں اس کا استعمال نہایت قلیل؛ بلکہ وہم ہے (۱)۔ اور "قربت" را کے سکون وضمہ بہر دو صورت درست ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: "مَا يُتَقَرَّبُ بِهِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالَى" یعنی وہ عمل جس سے اللہ تعالی کا قرب حاصل ہو، خواہ اس میں نیت ضروری ہو، یا نہ ہو اور خواہ اس میں عام لوگوں کا نفع ہو، یا نہ ہو۔ "قربان" جس سے قربانی مشتق ہے، وہ بھی اسی کے ہم معنی ہے۔ اور قربت کی اصطلاحی تعریفات مختلف ہیں:

﴿۱﴾ "فِعْلٌ مَا يُثَابُ عَلَيْهِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ المُتَقَرَّبِ إِلَيْهِ مَعَ الإِحْسَانِ إِلَى النَّاسِ، وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلٰى نِيَّةٍ"، یعنی ہر وہ قابلِ ثواب فعل جو متقرب الیہ (جس کا تقرب حاصل کیا جائے) کو پہچان کر کیا جائے اور جس میں لوگوں کا نفع بھی ہو، خواہ اس کا تحقق نیت پر موقوف ہو، یا نہ ہو (۲)۔

اس تعریف کے لحاظ سے وہ امور جن سے لوگوں کو فائدہ پہنچتا ہو، خواہ وہ از قبیل عبادات ہوں، یا معاملات و عقوبات، مثلاً مسافر خانوں کی تعمیر، مدارس ومساجد کا قیام، وقف، عتق، امور سلطنت کی انجام دہی اور اسی طرح وہ چیزیں جو مصنف رحمہ اللہ نے شمار کی ہیں، یعنی اشاعت علم، تولیتِ قضا اور اقامت حدود وتعازیر وغیرہ، سب قربت میں داخل ہیں، نیز جملہ معاملات اور عقوبات بھی قربت ہیں، معاملات تو اس لحاظ سے کہ عاقدین میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ بذریعۂ عقد احسان کرتا ہے اور عقوبات کی تنفیذ بھی لوگوں کے ساتھ احسان ہے، جیسا کہ فرمایا گیا: ﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ (۳)﴾ اور ان کی انجام دہی کے لیے نیت بھی شرط نہیں ہے۔ اور عبادات میں سے زکوۃ بھی قربت ہے، بایں معنی کہ اس میں فقرا کی نفع رسانی ہے، گو اس میں نیت شرط ہے۔ اور جن کا نفع صرف اپنی ذات کی حد تک ہو، مثلاً نماز، روزہ، حج وغیرہ، وہ قربت نہیں ہیں۔

قربت کے قریب دو لفظ اور ہیں، جو اس کے ساتھ بولے جاتے ہیں: عبادت اور طاعت۔

---

(۱) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ١/ ٧٣ (نعمانية).

(٢) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ١/ ٧٢ بتغير يسير، شرح حموي.

(٣) سورة البقرة:١٧٩.

عبادت کے لغوی معنی "طَاعَةٌ مَعَ الخُضُوعِ" کے ہیں، یعنی اپنے آپ کو کم تر سمجھتے ہوئے کسی کی بات تسلیم کرنا اور اصطلاحی معنی ہیں: "فِعلٌ مَا يُرَادُ بِهِ إِلَّا تَعظِيمُ اللّٰهِ تَعَالَى بِأَمرِهِ وَيُتَوَقَّفُ عَلَى نِيَّةٍ" کہ اللہ کے حکم سے ایسا کام کرنا جس سے مقصود صرف اس کی تعظیم ہو اور جو نیت پر موقوف ہو (١)؛ لہٰذا وہ امور جن میں ظاہری لحاظ سے تعظیم کا پہلو نہیں پایا جاتا، ان پر عبادت کا اطلاق نہیں ہوگا، مثلاً امور سلطنت کی انجام دہی اور عام معاملات وعقوبات وغیرہ۔

اور طاعت کے لغوی معنی ہیں: فرمانبرداری اور تسلیم، خواہ اللہ تعالیٰ کی ہو، یا غیر اللہ کی اور اصطلاحی تعریف ہے: "فِعلُ المَأمُورَاتِ وَلَو نَدبًا، وَتَركُ المَنهِيَّاتِ وَلَو كَرَاهَةً، سَوَاءٌ كَانَ مَوقُوفًا عَلَى نِيَّةٍ أَم لا؟ يُعرَفُ لأَجلِهِ أَم لا؟"، یعنی مامور کو خواہ وہ استحبابی ہو؛ انجام دینا اور منہی عنہ کو خواہ وہ کراہت کے درجہ کا ہو، ترک کرنا، خواہ اس کا تحقق نیت پر موقوف ہو، یا نہ ہو اور خواہ جس کے لئے کیا جا رہا ہے، اس کی معرفت ہو، یا نہ ہو (٢)۔

اس اعتبار سے ہر قربت اور ہر عبادت پر تو طاعت کا اطلاق ہوگا ہی، اس فعل پر بھی اس کا اطلاق ہوگا، جس میں متقرب الیہ کا علم ہی نہ ہو، مثلاً کسی غیر مسلم کا وہ غور وفکر جو اس کو اس دنیا کے صانع تک پہنچا دے، یہ طاعت تو ہے؛ مگر قربت نہیں ہے، کہ اس کو ابتدا میں متقرب الیہ کی معرفت حاصل نہ تھی اور نہ ہی اس میں لوگوں کی نفع رسانی ہے اور اسی طرح نہ یہ عبادت ہے کہ اس کا تحقق نہ نیت پر موقوف ہے اور نہ اس میں تعظیم الٰہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ طاعت؛ قربت وعبادت ہر دو سے عام ہے اور قربت؛ عبادت سے عام ہے کہ اس میں نیت شرط نہیں، جب کہ عبادت میں نیت شرط ہے اور عبادت؛ طاعت وقربت دونوں سے اخص ہے؛ مگر یہ فرق اصل معنی کے اعتبار سے ہے، استعمال کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے، فقہا کے کلام میں ایک دوسرے پر ان کا اطلاق کیا گیا ہے۔

بہر حال قربت، جو محض قربت ہو، عبادت نہ ہو، اس میں نیت شرطِ صحت نہیں ہے، البتہ ثواب کے لئے شرط ہے، بغیر نیت کے ثواب نہیں ملے گا۔

---

(١) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ٢/ ٢٣٧.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية (مادة: طاعة)، رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ١/ ٧٢ بتغير.

وَأَمَّا القَضَاءُ: اس کی اصل "قَضَايٌ" ہے، تعلیل کے بعد "قضاء" ہوگیا، جمع "أَقْضِيَةٌ" ہے، مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے: فیصلہ کرنا، ادا کرنا، اندازہ کرنا، کام انجام دینا وغیرہ۔ اور شرعاً قضا کی تعریف ہے: "فَصلُ الخُصُومَاتِ وَقَطعُ المُنَازَعَاتِ عَلَى وَجهٍ مَخصُوصٍ"، یعنی مخصوص طریقہ پر معاملات کو فیصل کرنا اور جھگڑوں کو ختم کرنا، "مخصوص طریقہ" کی قید سے فریقین کے درمیان صلح اور حکم کے طور پر فیصلہ سے احتراز مقصود ہے(١)۔

قضا بھی از قبیل عبادت ہے؛ بلکہ ایمان باللہ کے بعد اس کو افضل العبادات اور اقوی الفرائض کہا گیا ہے؛ اس لیے اس پر ثواب کا حصول نیت پر موقوف ہوگا، یہی حکم عہدۂ قضا قبول کرنے کا بھی ہے، جو حالات کے لحاظ سے واجب، مستحب، مباح، مکروہ اور حرام ہے، نیز حدود و تعازیر کا قیام؛ بلکہ حکام وولاۃ کے ذمہ جتنے امور مفوض ہیں، ان سب میں ثواب نیت پر موقوف ہے، اسی طرح تحمل شہادت یعنی پیش آمدہ واقعہ اور حادثہ کا مشاہدہ کرنا، تاکہ بوقت ضرورت بیان دیا جاسکے اور ادائے شہادت یعنی مشاہدہ کیے ہوئے واقعہ کو قاضی کے سامنے بیان کرنا، ان میں بھی ثواب نیت پر موقوف ہے، کہ یہ بھی از قبیل عبادت ہیں۔

وَأَمَّا المُبَاحَاتُ فَإِنَّهَا تَختَلِفُ صِفَتُهَا بِاعتِبَارِ مَا قُصِدَتْ لأَجلِهِ، فَإِذَا قُصِدَ بِهَا التَّقَوِّي عَلَى الطَّاعَاتِ أَوِ التَّوَصُّلُ إِلَيهَا كَانَتْ عِبَادَةً، كَالأَكلِ وَالنَّومِ وَاكتِسَابِ المَالِ وَالوَطْيِ، وَأَمَّا المُعَامَلاتُ فَالبَيعُ لا يَتَوَقَّفُ عَلَيهَا، وَكَذَا الإِقَالَةُ وَالإِجَارَةُ، لَكِنْ قَالُوا: إِنْ عَقَدَ بِمُضَارِعٍ لَم يُصَدَّرْ بِسَوفَ وَالسِّينِ تَوَقَّفَ عَلَى النِّيَّةِ، فَإِنْ نَوَى بِهِ الإِيجَابَ لِلْحَالِ كَانَ بَيعًا، وَإِلَّا لا، بِخِلافِ صِيغَةِ المَاضِي، فَإِنَّ البَيعَ لا يَتَوَقَّفُ عَلَى النِّيَّةِ، وَأَمَّا المُضَارِعُ المُتَمَحِّضُ لِلاستِقبَالِ فَهُوَ كَالأَمرِ، لا يَصِحُّ البَيعُ بِهِ، وَلا بِالنِّيَّةِ، وَقَدْ أَوضَحنَاهُ فِي شَرحِ الكَنزِ(٢)، وَقَالُوا: لا يَصِحُّ مَعَ الهَزلِ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِحُكمِهِ مَعَهُ، وَأَمَّا الهِبَةُ فَلا تَتَوَقَّفُ عَلَى النِّيَّةِ، قَالُوا: لَو وَهَبَ مُمَازِحًا صَحَّتْ، كَمَا فِي البَزَّازِيَّةِ(٣)،

---

(١) رد المحتار ٣/ ٢٩٦ (نعمانية).

(٢) أي البحر الرائق ٥/ ٢٨٥ (دار المعرفة).

(٣) بزازية على هامش الهندية ٦/ ٢٣٥.

وَلَـكِنْ لَوْ لُقِّنَ الهِبَةَ، وَلَمْ يَعْرِفْهَا، لَمْ تَصِحَّ، لا لأَجْلِ أَنَّ النِّيَّةَ شَرْطُهَا، وَإِنَّمَا هُوَ لِفَقْدِ شَرْطِهَا، وَهُوَ الرِّضَاءُ، وَكَذَا لَوْ أُكْرِهَ عَلَيْهَا لَمْ تَصِحَّ، بِخِلافِ الطَّلاقِ وَالإِعْتَاقِ، فَإِنَّهُمَا يَقَعَانِ بِالتَّلْقِينِ مِمَّنْ لا يَعْرِفُهُمَا، لأَنَّ الرِّضَاءَ لَيْسَ بِشَرْطِهِمَا، وَكَذَا لَوْ أُكْرِهَ عَلَيْهِمَا يَقَعَان.

ترجمہ: اور بہر حال مباحات تو ان کی حیثیت اس لحاظ سے مختلف ہوتی رہتی ہے، جس وجہ سے ان کو انجام دیا جائے، پس جب ان سے طاعات پر قوت پیدا کرنا، یا طاعات تک پہنچنا مقصود ہو، تو وہ عبادت ہوں گے، (ورنہ نہیں)، جیسے کھانا اور سونا اور جماع کرنا۔ اور بہر حال معاملات؛ تو بیع اس پر موقوف نہیں، یہی حکم اقالہ اور اجارہ کا ہے؛ لیکن انھوں نے کہا ہے کہ اگر بیع؛ مضارع کے اس صیغہ سے کی جائے، جو ''سوف'' یا ''سین'' سے شروع نہ ہو، تو وہ نیت پر موقوف ہوگی؛ لہذا اگر اس سے فی الحال ایجاب کی نیت ہو، تو وہ بیع ہوگی؛ ورنہ نہیں، برخلاف صیغۂ ماضی کے کہ بیع (اس صورت میں) نیت پر موقوف نہیں ہوگی۔ اور بہر حال وہ مضارع جو استقبال کے ساتھ مخصوص ہو تو وہ صیغۂ امر کے مثل ہے، اس سے بیع صحیح نہیں ہوگی، خواہ نیت ہی کیوں نہ ہو اور ہم نے اس کی وضاحت شرح کنز میں کی ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ بیع ہزل کے ساتھ صحیح نہیں ہوگی، اس کے حکم پر راضی نہ ہونے کی وجہ سے ہزل کی صورت میں۔ اور بہر حال ہبہ؛ تو وہ نیت پر موقوف نہیں ہے، انھوں نے کہا ہے کہ ہبہ مزاح کی حالت میں بھی صحیح ہے، جیسا کہ بزازیہ میں ہے؛ لیکن اگر اس کو ہبہ کی تلقین کی گئی اور وہ اس کو نہیں پہچانتا، تو ہبہ صحیح نہیں ہوگا، اس وجہ سے نہیں کہ نیت اس کے لئے شرط ہے؛ بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی شرط مفقود ہے اور وہ رضا ہے اور اسی طرح اگر اس کو اس پر مجبور کیا گیا، تو بھی ہبہ صحیح نہیں ہوگا، برخلاف طلاق اور عتاق کے کہ وہ دونوں ان کی جانب سے بھی تلقین سے واقع ہو جاتے ہیں، جو ان کو نہیں پہچانتے؛ اس لئے کہ رضا ان کے لئے شرط نہیں ہے اور اسی طرح اگر اس کو ان پر مجبور کیا گیا، تو بھی یہ دونوں واقع ہو جائیں گے۔

﴿مباح کے معنی اور مباح وجائز کے درمیان فرق﴾

وَأَمَّا المُبَاحَاتُ، إلخ: "مُبَاحَاتٌ"، "مُبَاحٌ" کی جمع ہے، اس سے مراد وہ کام ہے، جس کا نہ انجام دینا مطلوب ہو اور نہ ترک کرنا، اسی کے ہم معنی ایک لفظ ''جائز'' بھی ہے؛ مگر دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے، وہ یہ کہ مباح وہ فعل ہے جس کا کرنا اور نہ کرنا واقعی برابر ہو اور جائز وہ فعل ہے، جو شرعاً ممنوع نہ ہو، خواہ اس کا کرنا اور نہ کرنا برابر ہو اور خواہ اس کا کرنا مندوب یا واجب یا مکروہ ہو (١)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ''جائز'' عام ہے اور ''مباح'' خاص ہے۔

﴿مباحات میں نیت کی کیا حیثیت ہے؟﴾

واضح رہے کہ مباحات میں نیت کے شرطِ صحت ہونے کا تو سوال ہی نہیں کہ مباح بجائے خود ضروری نہیں ہے اور نیت ان میں ضروری ہوتی ہے، جو کسی درجہ میں مطلوب ہوں، البتہ نیت ان میں مؤثر ضرور ہے، یعنی مباحات کی حیثیت اور ان کا حکم نیت وارادہ کے فرق سے مختلف ہوتا ہے، اگر مباح کے کرنے سے کسی طاعت پر قوت کا حصول، یا طاعت تک رسائی مقصود ہو، تو پھر یہ مباح عبادت ہوگا اور اس پر عبادت کی طرح ثواب ملے گا اور اگر اس طرح کی کوئی نیت نہیں ہے، تو پھر یہ بس مباح ہی ہوگا، عبادت نہیں ہوگا کہ اس پر ثواب ملے، مثلاً کھانا کھانا فی نفسہ مباح ہے، ایک طبعی تقاضا ہے، اس میں اگر یہ نیت ہو کہ قوت پیدا ہو، تا کہ عبادت بہتر طریقہ سے انجام دی جاسکے، تو یہ کھانا عبادت ہوگا اور ثواب ہوگا اور اگر صرف بھوک مٹانا مقصود ہے، یا لذت اور شکم سیری مقصود ہے، تو یہ صرف مباح ہوگا اور کوئی ثواب نہ ہوگا، اسی طرح نوم کا حکم ہے، اگر محض اس لئے ہے کہ نیند پوری ہو جائے، تھکان دور ہو جائے، تو یہ صرف مباح اور محض فطری خواہش کی تکمیل ہے، جس پر کوئی ثواب نہیں اور اگر اس لئے ہے کہ تھکان دور ہو، تا کہ جسم میں نشاط پیدا ہو اور عبادت میں جی لگے، تو اب یہ سونا عبادت اور کارِ ثواب ہے، مال کمانے کا حکم بھی یہی ہے، جائز طریقوں سے مال کا حصول عام حالات میں مباح ہے، البتہ اگر اس میں یہ نیت کرلی جائے کہ اپنے اوپر جو حقوق عائد و واجب ہیں، اس کے ذریعہ ان کی ادائیگی کروں گا، تو اب یہ عبادت اور ثواب ہوگا، صحبت و جماع کی حیثیت بھی یہی ہے، کہ اس سے اگر نفس کو حرام سے بچانا، حق زوجیت ادا کرنا اور ولد صالح کا حصول مقصود ہے، تو وہ موجب ثواب ہے، ورنہ محض مباح ہے۔

---

(١) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ١ / ٨٢، نعمانيه.

﴿معاملات میں نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا الْمُعَامَلاتُ؛ فَالبَيْعُ لا يَتوَقَّفُ عَلَيهَا، إلخ: یہاں سے معاملات میں نیت کی حیثیت کوذکر کیا جاتا ہے، معاملات کی متعدد انواع ہیں، مصنف علیہ الرحمہ نے ان میں سے سب سے پہلے بیع میں نیت کا حکم بیان کیا ہے، وہ یہ کہ بیع نیت پر موقوف نہیں ہے، بغیر اس کے بھی بیع منعقد ہو جائے گی، اقالہ اور اجارہ کا حکم بھی یہی ہے؛ مگر بیع کا یہ حکم مطلق نہیں ہے؛ بلکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر بیع صیغۂ ماضی کے ذریعہ کی جائے، تو اس میں نیت کی حاجت نہیں ہے؛ کیوں کہ شریعت نے صیغۂ ماضی کو معاملات میں انشاء کا صیغہ شمار کیا ہے اور شرعی اصطلاح کی رُو سے معاملات میں صیغۂ ماضی کا انشاء کے لئے ہونا ہی حقیقت ہے اور حقیقی معنی کا تحقق نیت پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور اگر عقد بیع صیغۂ مضارع کے ساتھ کیا جائے، تو اس کی دو صورتیں ہیں:

﴿۱﴾ صیغۂ مضارع "سین" اور "سوف" سے خالی ہو، مثلاً "أَبِيعُ" اور "أَشْتَرِيْ"، ایسے صیغۂ مضارع میں چوں کہ حال واستقبال ہر دو زمانے موجود ہیں؛ اس لئے دونوں کا حکم الگ الگ ہے:

﴿الف﴾ اس سے اگر زمانۂ حال مراد ہو، تو پھر بلا نیت بیع متحقق ہو جائے گی، یہی حکم اس وقت ہے جب کہ ایسے صیغۂ مضارع کے ساتھ کوئی ایسا لفظ ملا دیا جائے، جو اس کو حال کے ساتھ مخصوص کردے، مثلاً یوں کہے: "أَبِيعُكَ الآنَ"، نیز اگر کسی علاقہ میں اس قسم کا صیغۂ مضارع؛ حال ہی کے لئے مستعمل ہو، تب بھی بلا نیت بیع منعقد ہو جائے گی۔

﴿ب﴾ ایسے صیغۂ مضارع سے زمانۂ استقبال مراد ہو، تو پھر بیع منعقد نہ ہوگی؛ اس لئے کہ اس کی حیثیت وعدۂ بیع کی ہوگی، جو محض ایک وعدہ ہے، حقیقی بیع نہیں ہے، اسی طرح اگر اس قسم کے صیغہ سے حال یا استقبال میں سے کوئی بھی زمانہ مراد نہ ہو اور نہ وہاں ایسے صیغہ سے حال مراد ہونے کا عرف ہو، تو اب بھی بیع منعقد نہ ہوگی (۱)۔

﴿۲﴾ صیغۂ مضارع پر "سین" یا "سوف" داخل ہو، مثلاً "سَأَبِيعُكَ، سَوفَ أَبِيعُكَ"، ایسے صیغۂ مضارع سے بیع منعقد نہ ہوگی، خواہ بیع کی نیت بھی ہو؛ اس لئے کہ ان حروف کی وجہ سے صیغۂ مضارع استقبال کے ساتھ مخصوص ہو گیا، جس کی حیثیت وعدۂ بیع کی ہے، نہ کہ انشاء کی اور بیع کے احکام اس کے انشاء پر مرتب ہوتے ہیں، نہ کہ اس کے وعدہ پر، نیز اس صورت میں صیغۂ مضارع؛ امر کے صیغہ کے مشابہ ہو گیا، امر میں بھی

---

(۱) شرح مجلة الأحكام العدلية (مادة: ۱۷۰)، الدر المختار مع رد المحتار ٤/ ۹ (نعمانية).

استقبال کا زمانہ پایا جاتا ہے؛ لہذا جس طرح صیغۂ امر سے باوجود نیت کے بیع منعقد نہیں ہوتی، اس صیغۂ مضارع سے بھی بیع منعقد نہ ہوگی (۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیع کے انعقاد کے لئے نیت تو ضروری نہیں ہے؛ مگر یہ ضروری ہے کہ وہ کسی ایسے صیغہ کے ساتھ ہو جو فی الحال انعقاد بیع پر دلالت کرتا ہو، کسی ایسے صیغہ سے بیع منعقد نہ ہوگی، جو اس کے آئندہ انعقاد پر دلالت کرے؛ اس لئے کہ عقد بیع اضافت الی الاستقبال کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا، یعنی اگر آپ یہ چاہیں کہ فی الحال آئندہ کسی وقت سے بیع کے انعقاد کا معاملہ کرلیں، مثلاً یوں کہیں کہ میں آنے والی یکم تاریخ میں آپ کو یہ چیز فروخت کرتا ہوں، تو اس طرح عقد بیع درست نہ ہوگا اور یکم تاریخ سے اس چیز پر مشتری کی ملک ثابت نہ ہوگی، البتہ ''اجارہ'' اضافت الی الاستقبال کی صورت میں بھی درست ہے، مثلاً اگر یوں کہا کہ آنے والی یکم تاریخ سے میں نے فلاں چیز کو کرایہ پر لیا اور مالک نے اس کو قبول کرلیا، تو یہ ایجاب وقبول معتبر ہوگا اور آنے والی یکم تاریخ سے یہ عقد اجارہ نافذ العمل ہوگا (۲)۔

﴿بیع ہازل کا حکم﴾

وَقَالُوا: لا يَصِحُّ مَعَ الهَزْلِ، إلخ: بیع کے انعقاد کے لئے نیت ضروری نہیں ہے، اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ہزل کے ساتھ بیع درست ہوگی، یا نہیں؟

ہزل کے لغوی معنی ہیں: کھیلنا، تفریح کرنا۔ اور اصطلاحی رُو سے ہزل یہ ہے کہ لفظ سے ایسی چیز مراد لی جائے، جس کے لئے لفظ نہ تو موضوع ہو اور نہ اس کے لئے بطور مجاز استعمال ہوسکتا ہو؛ لہذا اگر عاقدین بیع؛ ایجاب وقبول کے الفاظ سے واقعی خرید وفروخت کے بجائے محض کھیل اور تفریح کا قصد کریں اور ان کا مقصد صرف لوگوں کو بیوقوف بنانا ہو، تو یہ معاملہ ''بیع ہازل'' کہلائے گا؛ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ یا تو وہ درمیان عقد اس کی صراحت کرے کہ ہم یہ بیع ہازلاً کر رہے ہیں، مثلاً بائع یوں کہے کہ میں تم کو یہ چیز ہازلاً فروخت کرتا ہوں، یا کم

---

(۱) یہ حکم عام صیغۂ امر کا ہے؛ لیکن جو امر حال پر دلالت کرتا ہو، اس سے بیع منعقد ہو جائے گی، مثلاً بائع اگر یوں کہے: ''خذہ بکذا'' اور مشتری کہے: ''أخذت''، اس لئے کہ ''خذہ'' اگر چہ امر ہے؛ مگر یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ پہلے بیع کر چکا ہے، جب ہی تو لینے کو کہہ رہا ہے، تو یہ مثل صیغۂ ماضی کے ہوگیا؛ لہذا ماضی کی طرح ایسے صیغۂ امر سے بھی بیع منعقد ہو جائے گی۔ (الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۱۰)۔

(۲) شرح مجلة الأحكام العدلية (مادة: ٤٤٠).

ازکم وہ ایجاب وقبول کے الفاظ کہنے سے پہلے آپس میں اتفاق کرلیں کہ ہم لوگوں کے سامنے جو ایجاب وقبول کے الفاظ کہیں گے، ان سے مقصود محض ہزل وتفریح ہوگا، نہ کہ حقیقتاً بیع کرنا، اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی اور انھوں نے ایجاب وقبول کے الفاظ کہے تو خواہ ان کا مقصود ہزل ہو؛ بیع حقیقۃً منعقد ہوجائے گی، اس کو ''بیع ہازل'' نہیں کہا جائے گا(۱)۔

بہرحال اگر بیع ہزل اپنی شرط کے ساتھ متحقق ہو تو، اس کا کیا حکم ہے؟ یہ حقیقی بیع ہے، یا نہیں؟ اور اس پر حقیقی بیع کے احکام مرتب ہوں گے، یا نہیں؟

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ بیع ہازل صحیح نہیں ہے؛ اس لئے کہ اس صورت میں مقصود محض کھیل اور تفریح ہے، واقعی بیع کرنا مقصود نہیں اور نہ عاقدین کی رضا ومنشا ہے کہ اس معاملہ پر واقعی بیع کے احکام مرتب ہوں؛ لہذا یہ بیع صحیح نہ ہوگی۔

مگر سوال یہ ہے کہ عدم صحت کا لفظ فاسد اور باطل ہر ایک کو شامل ہے، تو بیع ہازل فاسد ہے، یا باطل؟ کیوں کہ معاملات میں فاسد و باطل میں فرق ہوتا ہے، فاسد وہ ہے، جو اصل کے اعتبار سے درست ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر درست اور باطل وہ ہے کہ جو اصل یعنی سرے سے ہی درست نہ ہو، فاسد باوجودے کہ وہ فاسد ہے؛ مگر پھر بھی اس پر کچھ احکام مرتب ہوجاتے ہیں اور باطل پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا، وہ کالعدم ہوتا ہے، الحاصل بیع ہازل ان میں سے کیا ہے؟

تو اس بارے میں دونوں ہی قول ہیں، بعض نے کہا کہ فاسد ہے اور بعض نے کہا کہ باطل ہے، چنانچہ ''فتاوی خانیہ'' میں باطل ہونے کا حکم لگایا ہے؛ لیکن اس کے فاسد و باطل ہر دو ہونے پر اشکال ہے، فاسد ہونے پر اشکال یہ ہے کہ فاسد میں بعد القبض ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، جب کہ ہازل کے بارے میں حضرات فقہا نے لکھا ہے کہ اس میں بعد القبض ملکیت ثابت نہیں ہوگی؛ لہذا بیع ہازل بجائے فاسد کے باطل ہونی چاہئے۔

اور اس کے باطل ہونے پر یہ اشکال ہے کہ باطل کو اجازت لاحق نہیں ہوتی، یعنی باطل کو اگر نافذ کرنا چاہیں تو وہ نافذ نہیں ہوسکتا؛ بلکہ از سر نو معاملہ کرنا ضروری ہوگا، جب کہ بیع ہازل اگر نافذ کرنا چاہیں تو وہ نافذ ہوجائے گی اور اس پر واقعی بیع کے احکام مرتب ہوجائیں گے۔

---

(۱) شرح مجلة الأحكام العدلية (مادة: ١٦٨)، الدر المختار مع رد المحتار ٤/٧.

الحاصل بیع ہازل کوفاسد کہیں، یاباطل، دونوں پراشکال ہے، محققین فقہانے اس بارے میں یہ محاکمہ کیا ہے کہ بیع ہازل فاسد ہے، نہ کہ باطل، اس لئے کہ اس کواجازت لاحق ہوجاتی ہےاوراجازت فاسدکولاحق ہوتی ہے، نہ کہ باطل کو، اب اس پردواشکال ہوں گے، ایک تو یہ کہ جن کتابوں میں اس کو باطل کہا گیا ہے، اس کا کیا جواب ہوگا؟ دوسرے یہ کہ اس کا فاسد ہونے کا تقاضایہ ہے کہ اس میں بعد القبض ملکیت ثابت ہونی چاہئے؛ کیوں کہ فاسد کاحکم یہی ہے؛ کمامر۔

ان میں سے پہلے کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں اس کو باطل کہا گیا ہے، وہ توسعاً اورمجازاً ہے، فقہا کے یہاں یہ عام ہے کہ باطل وفاسدمیں سے ایک کادوسرے پراطلاق کردیتے ہیں (١)۔

اوردوسرے اشکال کاجواب یہ ہے کہ فاسدمیں بعدالقبض ثبوتِ ملکیت کے لئے یہ قید ہے کہ عاقدین اس کے حکم پرراضی ہوں، جب کہ بیع ہازل میں وہ اس کے حکم پرراضی نہیں ہیں، کیوں کہ ان کامقصودہی ہزل ہے، نہ کہ حقیقت، نیز ہرفاسدمیں بعدالقبض ملکیت ثابت ہو، ایسانہیں ہے، بعض فاسد معاملات ایسے بھی ہیں کہ ان میں قبضہ کے بعدبھی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، چنانچہ خودمصنف رحمہ اللہ آئندہ ایسے معاملات کوذکرکریں گے (٢)۔

بہرحال بیع ہازل کے حکم کے سلسلہ میں یہ تفصیل ہے، ابن نجیم رحمہ اللہ نے اسی لئے اس کے لیے **"لایصح"** کی تعبیراختیارکی، وہ اس کے فاسدوباطل ہونے کے مخمصہ اورچکرہی میں نہیں پڑے۔

﴿النِّيَّةُ فِي الهِبَةِ﴾

وَأَمَّا الهِبَةُ فَلا تَتَوَقَّفُ عَلَى النِّيَّةِ، إلخ: معاملات میں سے ایک معاملہ ہبہ ہے، ہبہ کی تعریف ہے: **"تَمْلِيكُ شَيْءٍ لآخَرَ بِلا عِوَضٍ"** یعنی دوسرے کوبغیرعوض کے کسی شئ کامالک بنادینا، اس میں نیت کی حیثیت کے بارے میں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی بیع کی طرح نیت پرموقوف نہیں ہے، بغیرنیت کے جوہبہ کیاجائے گا، وہ بھی درست ہوگا، بشرطے کہ صریح الفاظ سے ہواوراگرکنائی الفاظ سے ہبہ کیا، تواس کے لیے نیت شرط ہے (٣)۔

---

(١) الدر المختار مع رد المحتار ٤/ ٧، نعمانيه.

(٢) سيأتي هذا البحث في الفن الثاني في كتاب البيوع٢/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤، الدر المختار مع رد المحتار ٤/ ٧ـ ٨ (نعمانية).

(٣) تبيين الحقائق/ الهبة ٥/ ١٣.

﴿ہبہ ممازحاً﴾

البتہ ہبہ اگر ممازحاً یعنی ہنسی مذاق کے طور پر ہو، تو کیا حکم ہے؟ کیا وہ بھی بیع ہازلاً کی طرح درست نہیں ہے؟ اس کے بارے میں مصنف رحمہ اللہ نے بزازیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ہبہ ممازحاً درست اور معتبر ہے اور "البحر الرائق" میں "خلاصہ" کے حوالہ سے یہ بات نقل کی ہے (۱)۔

فتاوی قاضی خان میں بھی عبداللہ بن المبارک کے ایک واقعہ سے اخذ کر کے اس کی تصریح کی گئی ہے کہ ہبہ مازح جائز اور درست ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ جا رہے تھے، ایک قوم کو دیکھا کہ وہ طبلہ بجانے میں مشغول ہے، تو انھوں نے ان سے کہا کہ یہ طبلہ مجھے ہبہ کر دو، تا کہ میں تمھیں بجا کر دکھاؤں، "هَبُوهُ مِنِّي حَتَّى تَرَوْهُ كَيْفَ أَضْرِبُهُ"، انھوں نے وہ طبلہ ان کو ہبہ کر دیا، عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ نے ان سے وہ لے کر زمین پر پٹخ مارا، جس سے وہ چکنا چور ہو گیا، اس پر ان لوگوں نے کہا: "أَيُّهَا الشَّيْخُ! خَدَعْتَنَا"، اے شیخ! آپ نے ہمیں دھوکہ دیا ہے۔ اس واقعہ سے اخذ کر کے صاحب فتاوی قاضی خان نے لکھا ہے: "فَدَلَّ عَلٰى أَنَّ هِبَةَ المَازِحِ جَائِزَةٌ(۲)"۔

مگر محققین فقہا نے اس رائے کو قبول نہیں کیا اور علامہ ابن نجیم کے بزازیہ اور خلاصہ سے استنباط کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کتابوں میں ہبہ ہازلاً کی صحت کی تصریح نہیں ہے؛ بلکہ ان میں یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے بطور مذاق کہے کہ "هَبْ لِي"، یہ شئ مجھے ہبہ کر دو، تو دوسرا شخص وہ شئ اس کو ہبہ کر دے، اور وہ قبول کر لے، تو یہاں مزاح صرف طلب ہبہ میں ہے، نہ کہ ایجاب یا قبول ہبہ میں، جو طلب کے بعد واقع ہوئے ہیں؛ لہذا اس کی ہبہ ہازلاً پر دلالت صریح نہیں، اسی طرح ابن المبارک رحمہ اللہ کے مذکورہ واقعہ سے بھی ہبہ ہازلاً کا جواز معلوم نہیں ہوتا، اس میں بھی ہبہ کا مطالبہ اور ایجاب و قبول سب حقیقۃً ہوا، صرف اتنا ہے کہ انھوں نے اس میں توریہ سے کام لیا، "كَيْفَ أَضْرِبُهُ" سے ان کی مراد توڑنا ہی تھا، لوگوں نے سمجھا کہ اس سے طبلہ بجانا مراد ہے۔

اس لیے محققین فقہا کی رائے یہ ہے کہ ہبہ ہازلاً درست نہیں ہے، جیسا کہ بیع ہازلاً درست نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے- جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے آئندہ سطور میں خود تصریح فرمائی ہے- کہ ہبہ کے لئے رضا شرط ہے اور ہزل میں رضا مفقود ہے، کما ہو ظاہر (۳)۔

---

(۱) البحر الرائق/ الهبة ۷/ ۲۸٤ (دار المعرفة، بيروت).

(۲) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ الهبة ۳/ ۲٦٥.

(۳) شرح مجلة الأحكام العدلية (مادة: ۸۳۸)، تقريرات رافعي على رد المحتار/ الهبة ۲/ ٦۸۸.

وَلَكِنْ لَوْ لُقِّنَ الهِبَةَ، إلخ: اگر ہبہ کی کسی کو تلقین کی جائے، بایں طور کہ کوئی عربی سے واقف عجمی سے ہبہ کے الفاظ کہلوائے، چنانچہ اس سے کہے کہ یوں کہہ دو: "وَهَبْتُكَ هَذَا الشَّيْءَ" اور وہ یہ الفاظ لاعلمی میں کہہ دے، پھر وہ خود کہے: "قَبِلْتُ"، تو آیا اس صورت میں ہبہ درست ہوگا، یا نہیں؟

ہبہ میں چوں کہ نیت شرط نہیں؛ اس لئے اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس صورت میں ہبہ درست ہو؛ مگر مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں ہبہ درست نہ ہوگا؛ اس لئے کہ ہبہ کے تحقق کے لئے گو نیت ضروری نہیں ہے؛ مگر رضامندی شرط ہے، جو یہاں مفقود ہے، یہاں نہ نیت ہے اور نہ رضا؛ اس لئے ہبہ درست نہ ہوگا، اسی طرح اکراہ کی صورت میں بھی ہبہ درست نہ ہوگا؛ کیوں کہ رضا مفقود ہے۔

بِخِلافِ الطَّلاقِ وَالعِتَاقِ، إلخ: طلاق وعتاق کا حکم ہبہ سے مختلف ہے، ہبہ میں گو نیت ضروری نہیں؛ مگر رضا شرط ہے؛ اس لئے ہبہ نہ ہازلاً درست ہے اور نہ تلقیناً اور نہ اکراہاً؛ لیکن طلاق وعتاق چوں کہ بغیر رضا کے بھی متحقق ہوجاتے ہیں؛ اس لئے بہر صورت ان کا وقوع ہوجائے گا، خواہ ہازلاً ہو، یا تلقیناً واکراہاً، چنانچہ حدیث میں ہے: "ثَلاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ وَالطَّلاقُ وَالعِتَاقُ(۱)"۔

اسی طرح اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے ایسی زبان میں الفاظ طلاق کہلوائے، جو شوہر نہیں جانتا، مثلاً عربی یا انگریزی میں، اور شوہر کہہ دے، تو طلاق وعتاق واقع ہوجائیں گے، شوہر یہ نہیں کہہ سکتا کہ مجھے ان کا مفہوم معلوم نہیں تھا؛ اس لئے کہ مفہوم کا علم تو وہاں شرط ہوتا ہے، جہاں رضا شرط ہو، جب کہ یہاں رضا ہی شرط نہیں ہے، نیز ایسے ہی یہ دونوں چیزیں اکراہ کی صورت میں بھی واقع ہوجائیں گی؛ کیوں کہ ان کا تحقق رضا پر موقوف نہیں ہے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے یہاں اکراہ کی صورت میں ان کا وقوع نہیں ہوگا۔

(۱) كنز العمال ۹/ ٦٤٣ (۲۷۷۸۷) (القاضي أبو علي عبد الله بن علي الطبري في الأربعين عن أبي هريرة).

وَأَمَّـا الطَّلاقُ فَصَرِيْحٌ وَكِنَايَةٌ، فَالأَوَّلُ لا يَحْتَاجُ فِيْ وُقُوْعِهَا إِلَيْهَا، فَلَوْ طَلَّقَ غَـافِلاً أَوْ سَاهِيًا أَوْ مُخْطِئًا وَقَعَ، قَالُوْا: إِنَّ الطَّلاقَ يَقَعُ بِالأَلْفَاظِ المُصَحَّفَةِ قَضَاءً، وَلَكِنْ لا بُدَّ أَنْ يَقْصِدَهَا بِاللَّفْظِ، قَالُوْا: لَوْ كَرَّرَ مَسَائِلَ الطَّلاقِ بِحَضْرَتِهَا، وَيَقُوْلُ فِيْ كُلِّ مَرَّةٍ: أَنْتِ طَالِقٌ، لَمْ يَقَعْ، وَلَوْ كَتَبْتُ: امْرَأَتِي طَالِقٌ، أَوْ أَنْتِ طَالِقٌ، وَقَالَتْ لَهُ: اِقْرَأْ عَلَيَّ، فَقَرَأَ عَلَيْهَا، لَمْ يَقَعْ عَلَيْهَا لِعَدَمِ قَصْدِهَا بِاللَّفْظِ، وَلا يُنَافِيْهِ قَوْلُهُمْ: إِنَّ الصَّرِيْحَ لا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ، وَقَالُوْا: لَوْ قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ، نَاوِيًا الطَّلاقَ مِنْ وَثَاقٍ، لَمْ يَقَعْ دِيَانَةً، وَوَقَعَ قَضَاءً، وَفِيْ عِبَارَةِ بَعْضِ الكُتُبِ: إِنَّ طَلاقَ المُخْطِئِ وَاقِعٌ قَضَاءً لا دِيَانَةً، فَظَهَرَ بِهَذَا أَنَّ الصَّرِيْحَ لا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا قَضَاءً، وَيَحْتَاجُ إِلَيْهَا دِيَانَةً، وَلا يَرِدُ عَلَيْهِ قَوْلُهُمْ: أَنَّهُ لَوْ طَلَّقَهَا هَازِلاً، يَقَعُ قَضَاءً وَدِيَانَةً، لأَنَّ الشَّارِعَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ هَزْلَهُ بِهِ جِدًّا، وَقَالُوْا: لا تَصِحُّ نِيَّةُ الثَّلاثِ فِيْ "أَنْتِ طَالِقٌ"، وَلا نِيَّةُ البَائِنِ، وَلا تَصِحُّ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْ المَصْدَرِ فِيْ أَنْتِ الطَّلاقُ، إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ المَرْأَةُ أَمَةً، وَتَصِحُّ نِيَّةُ الثَّلاثِ.

ترجمہ: اور بہر حال طلاق؛ تو وہ صریح اور کنائی ہے، پس اول اپنے وقوع میں نیت کی محتاج نہیں ہے، چنانچہ اگر غفلت یا سہو کی حالت میں طلاق دی، یا خطاءً طلاق دی تو واقع ہو جائے گی، انھوں نے کہا ہے کہ طلاق تصحیف شدہ الفاظ سے قضاءً واقع ہو جاتی ہے؛ لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ لفظ سے بیوی کا ارادہ کرے، انھوں نے کہا کہ اگر اس نے بیوی کی موجودگی میں مسائل طلاق کا تکرار کیا اور ہر مرتبہ یہ کہا کہ "أَنْتِ طَالِقٌ" تو طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر بیوی نے لکھا "امْرَأَتِي طَالِقٌ" یا "أَنْتِ طَالِقٌ" اور شوہر سے کہا کہ اس کو میرے سامنے پڑھ، اس نے اس کے سامنے پڑھ دیا، تو اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی؛ کیوں کہ لفظ سے بیوی کا قصد نہیں ہوا اور اس بات کے ان کا یہ قول "صریح الفاظ نیت کے محتاج نہیں ہوتے"، منافی نہیں ہے، (کیوں کہ) انھوں نے کہا ہے کہ اگر شوہر نے "أَنْتِ طَالِقٌ" کہا، اس حال میں کہ اس کی نیت بیڑی سے طلاق (آزادی) کی تھی، تو دیانۃً طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور بعض کتب کی عبارت یہ ہے کہ مخطی کی طلاق قضاءً واقع ہوتی ہے، نہ کہ دیانۃً، پس اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ صریح الفاظ قضاءً نیت کے محتاج نہیں ہیں اور دیانۃً اس کے محتاج ہیں اور اس پر ان کا یہ قول وارد نہیں ہوگا کہ اگر شوہر نے بیوی کو ہازلاً طلاق دے دی، تو وہ قضاءً و دیانۃً واقع ہو جائے گی؛ اس لئے کہ شارع علیہ السلام نے

شوہر کے طلاق کے ہزل کو بھی حقیقت قرار دیا ہے۔اور انھوں نے کہا کہ "أنتِ طالِقٌ" میں تین کی نیت درست نہیں ہوگی اور نہ بائن کی نیت،اور "أنتِ الطَّلاقُ" مصدر میں دو کی نیت درست نہیں ہوگی؛مگر یہ کہ عورت باندی ہو اور تین کی نیت درست ہوجائے گی۔

تشریح: وَأمَّا الطَّلاقُ فَصَرِيحٌ وَكِنَايَةٌ، إلخ: طلاق دو طرح کی ہے:

﴿طلاق کی اقسام اور ان میں نیت کا حکم﴾

﴿۱﴾صریح ﴿۲﴾کنائی۔

صریح وہ ہے، جو صریح الفاظ سے دی جائے اور صریح الفاظ وہ ہیں، جو اکثر و بیشتر طلاق ہی کے لئے استعمال ہوتے ہیں، خواہ وہ کسی بھی زبان کے ہوں، مثلاً عربی زبان میں لفظ "طلاق" اور اس سے مشتق ہونے والے الفاظ طلاق کے لئے صریح ہیں اور اردو زبان میں چھوڑنا اور آزاد کرنا طلاق کے صریح الفاظ ہیں۔

کنائی طلاق وہ ہے، جو کنائی الفاظ سے دی جائے، کنائی الفاظ وہ ہیں، جن کا استعمال طلاق اور غیر طلاق سب کے لئے ہوتا ہو، مثلاً عربی زبان میں "اِعْتَدِّي" وغیرہ الفاظ؛ طلاق کے کنائی الفاظ ہیں اور اردو زبان میں "گھر سے چلی جا"، "میرا تیرا کوئی تعلق نہیں" وغیرہ الفاظ؛ طلاق کے کنائی الفاظ ہیں۔

طلاق کی ان اقسام میں نیت کے بارے میں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صریح طلاق کے وقوع کے لئے تو نیت کی ضرورت نہیں، چنانچہ صریح الفاظ کسی بھی طرح صادر ہوں، خواہ غفلت میں، خواہ بھولے سے اور خواہ غلطی سے، بہر صورت طلاق کا وقوع ہوجائے گا، بلکہ اگر طلاق کے الفاظ کچھ تحریف و تصحیف اور کسی قدر تبدیلی کے ساتھ زبان سے نکلیں، تب بھی طلاق واقع ہوجائے گی، الا یہ کہ ان کے تلفظ سے پہلے گواہ بنا لیے جائیں کہ "میں اپنی بیوی کو محض ڈرانے کے لیے کچھ مصحف الفاظ بولوں گا، اس کو واقعتاً طلاق دینا میرا مقصود نہیں ہے، تم گواہ رہنا"، تو اس صورت میں مصحف الفاظ سے طلاق نہیں ہوگی (۱)۔

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۲/ ۴۳۰ (نعمانية).

﴿غفلت،نسیان اور سہو کے معنی اور ان میں فرق﴾

''غفلت'' یہ ہے کہ کوئی چیز انسان کے دل ودماغ سے غائب ہوجائے اور اس کو یاد نہ رہے، پھر اگر یاد دلانے سے یاد آجائے، تو یہ ''نسیان'' ہے اور اگر یاد دلانے سے بھی یاد نہ آئے، تو یہ ''سہو'' ہے، اس سے معلوم ہوا کہ غفلت؛ سہو ونسیان ہر دو سے عام ہے اور سہو ونسیان ایک دوسرے کے مقابل اور مباین ہیں، یہاں عبارت میں غفلت سے مراد ''نسیان'' ہے؛ کیوں کہ لفظ ''أو'' مغایرت کو چاہتا ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے (١)۔

اور جو تحریف وتصحیف شدہ الفاظ صریح وصحیح الفاظ کے مثل مانے گئے ہیں، فقہا نے ان کی تعداد نو ذکر کی ہے، جو یہ ہیں: طلاع، طلاغ، طلاک، طلال، تلاق، تلاع، تلاغ، تلاک، تلال (٢)۔

﴿طلاق کی بیوی کی طرف نسبت﴾

وَلَكِنْ لا بُدَّ أَنْ يَقْصِدَهَا بِاللَّفْظِ، إلخ: صریح الفاظ سے وقوع طلاق کے لئے نیت کی حاجت نہیں ہے، البتہ یہ شرط ہے کہ وہ الفاظ طلاق؛ بیوی کے ارادہ سے کہے گئے ہوں، یعنی بیوی کی جانب منسوب ہوں، خواہ حقیقۃً منسوب ہوں اور خواہ عرفاً، حقیقی نسبت تو یہ ہے کہ مثلاً اس کا نام لے کر طلاق دے، یا اس کی طرف اشارہ کرے، یا اس کا کوئی وصف بیان کرے، یا اس کی طرف ضمیر لوٹائے، یا اس کو ندا دے کر کہے، یا اس کو مخاطب بنائے، یا جس وقت بیوی کے بارے میں بات چیت ہورہی ہو، تو یوں کہہ دے کہ اس کو طلاق ہے، یا میں نے اس کو طلاق دے دی ہے وغیرہ، یہ سب حقیقی نسبت کی صورتیں ہیں۔ اور عرفاً نسبت کی صورت یہ ہے کہ وہ الفاظ اس اسلوب وانداز سے کہے گئے ہوں کہ جس سے متعین ہوجائے کہ وہ الفاظ بیوی کے بارے میں کہے گئے ہیں، مثلاً یوں کہے کہ اگر میں فلاں کام نہ کروں، تو مجھ پر طلاق لازم ہے، یا یہ کہ میں فلاں کام نہیں کرسکتا؛ کیوں کہ میں نے اس کے کرنے پر طلاق کی قسم کھا رکھی ہے، پھر اس کام کو انجام دے لے، تو اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی، ان صورتوں میں بیوی کا نام صراحۃً مذکور نہیں ہے؛ لیکن چوں کہ آدمی عموماً اپنی بیوی کو ہی طلاق دیتا ہے، نہ کہ دوسرے کی بیوی کو، اس لئے یہاں عرفاً یہ متعین مانا جائے گا کہ یہ الفاظ اس کی اپنی بیوی ہی کے بارے میں ہیں؛ لہذا ان صورتوں میں اس کی بیوی پر طلاق ہوجائے گی (٣)۔

---

(١) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ٢/ ٤٢٥ (نعمانية).
(٢) الدر المختار مع رد المحتار ٢/ ٤٣٠.
(٣) الدر المختار مع رد المحتار ٢/ ٤٣٩ ـ ٤٤٠، الفقة الإسلامي وأدلته ٩/ ٣٥٧.

حضرات فقہا نے نسبت الی الزوجۃ کی مذکورہ شرط پر تفریع فرماتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کی موجودگی میں مسائل طلاق کا تکرار کراتے ہوئے کہے "أَنْتِ طَالِقٌ"، تو اس کی بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی طرح اگر بیوی کسی کاغذ پر "أَنْتِ طَالِقٌ" لکھے اور پھر شوہر سے کہے کہ اس کو پڑھو اور شوہر پڑھ دے، اس صورت میں بھی اس کی بیوی کو طلاق نہیں ہوگی، حالاں کہ دونوں صورتوں میں الفاظ صریح ہیں، جن سے وقوع طلاق کے لئے نیت بھی شرط نہیں ہے؛ مگر اس کے باوجود طلاق نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ الفاظ بیوی کے ارادے سے نہیں کہے گئے ہیں اور نہ اس کی جانب منسوب ہیں، یہ الفاظ اول صورت میں تکرار سننے والوں کو مثال دینے کے قصد سے اور دوسری صورت میں بیوی کے پڑھنے کے حکم دینے کی وجہ سے محض اس کو پڑھ کر سنانے کے قصد سے کہے گئے تھے، یعنی اول صورت میں مسئلہ کی تمثیل مقصود تھی اور دوسری صورت میں حکم کی تعمیل، تو چوں کہ بیوی کا قصد اور اس کی جانب نسبت نہیں پائی گئی؛ اس لئے طلاق کے عدم وقوع کا حکم کیا گیا۔

وَلا يُنَافِيهِ قَوْلُهُمْ، إلخ: "لا يُنَافِيهِ" کی ضمیر منصوب "لا بُدَّ أنْ يَقْصِدَهَا بِاللَّفْظِ" کی جانب راجع ہے اور یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ وقوع طلاق کے لیے قصد الزوجۃ باللفظ کی شرط مذکورہ ضابطہ: "الصَّرِيحُ لا يَحْتَاجُ إلَى النِّيَّةِ" کے عموم کے خلاف ہے؛ کیوں کہ اس کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ صریح الفاظ سے بیوی کو طلاق ہو جائے، خواہ نیت طلاق نہ ہو اور خواہ قصد زوجہ نہ ہو؛ لہذا یہ شرط اس ضابطہ کے منافی ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہ اس کے منافی نہیں ہے؛ بلکہ یہ اس کے لیے قید کے درجہ میں ہے؛ لہذا اس قید کے بعد اس ضابطہ کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ جن صریح الفاظ سے بیوی کا قصد ہو اور جو بیوی کے بارے میں کہے گئے ہوں، ان سے وقوع طلاق کے لیے نیت کی احتیاج نہیں ہے اور جو الفاظ بیوی کے بارے میں نہیں کہے گئے، ان سے اس کو طلاق نہیں ہوگی، خواہ وہ صریح ہوں۔

وَقَالُوا: لَوْ قَالَ: أنْتِ طَالِقٌ: مصنف علیہ الرحمہ نے ماقبل میں جو ضابطہ بیان کیا کہ "الصَّرِيحُ لا يَحْتَاجُ إلَى النِّيَّةِ"، اس عبارت میں اس ضابطہ کی مزید وضاحت کی گئی ہے۔

وہ یہ کہ اس مذکورہ ضابطہ میں "قضاء" کی قید ہے، یعنی صریح الفاظ سے وقوع طلاق کے لئے جو نیت کی احتیاج نہیں ہے، یہ قضاءً ہے؛ لہذا اگر صریح الفاظ سے طلاق دی اور الفاظ سے بیوی کا قصد کیا اور ان الفاظ کی اس کی جانب نسبت کی، تو قاضی طلاق کے واقع ہونے کا فیصلہ کرے گا، خواہ طلاق دینے کی نیت ہو، یا نہ ہو، البتہ دیانۃً طلاق کے واقع ہونے کے لئے نیت کی ضرورت ہے؛ لہذا اگر بیوی کو طلاق دینے کی نیت نہ ہو، تو گو الفاظ صریح

ہوں اور بیوی کو کہے گئے ہوں، تب بھی طلاق نہیں ہوگی۔

اس بات پر کہ صریح الفاظ میں قضاءً نیت کی احتیاج نہیں ہے اور دیانۃً احتیاج ہے، مصنف رحمہ اللہ نے دو مسئلے بطورِ دلیل پیش کیے ہیں: ایک تو یہ کہ حضرات فقہانے تحریر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "أَنتِ طَالِقٌ" کہے اور اس کی نیت اس کو نکاح سے آزاد کرنے کے بجائے "قید اور بیڑی" سے آزاد کرنے کی ہو، تو اس صورت میں اس کی بیوی پر صرف قضاءً طلاق ہوگی۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بعض کتب میں صراحت ہے کہ مخطی کی طلاق قضاءً واقع ہوتی ہے، نہ کہ دیانۃً۔

ان دونوں صورتوں میں طلاق دینے والے نے صریح الفاظ کہے اور گو خطاءً سہی؛ مگر بیوی ہی کو کہے؛ مگر فقہانے صرف قضاءً وقوعِ طلاق کا حکم لگایا، اس سے معلوم ہوا کہ دیانۃً وقوعِ طلاق کے لئے نیت کی ضرورت ہے؛ جو ان صورتوں میں مفقود ہے، ورنہ الفاظ بھی صریح ہیں اور بیوی کا قصد اور اس کی جانب نسبت بھی ہے۔

لیکن مذکورہ مسائل سے مصنف علیہ الرحمہ نے جو استنباط فرمایا ہے، وہ صریح نہیں ہے؛ اس لیے کہ ان مسائل میں دیانۃً طلاق کے عدمِ وقوع کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ دیانۃً وقوعِ طلاق کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ الفاظِ طلاق کا بالقصد تکلم ہو، نیز یہ کہ لفظِ طلاق سے ایسے کوئی معنی مراد نہ لئے جائیں، جن کی لفظ میں گنجائش ہو، چوں کہ خطاءً طلاق کی صورت میں الفاظِ طلاق بالقصد صادر نہیں ہوئے۔ اور طلاق عن وثاق کی صورت میں متکلم نے بیڑی سے آزادی کا قصد کیا، جس کی الفاظ میں گنجایش ہے؛ اس لیے ان صورتوں میں طلاق کے عدمِ وقوع کا حکم کیا گیا؛ لہٰذا ان میں صرف یہ احتمال متعین نہیں کہ نیت کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کے عدمِ وقوع کا حکم ہوا، تاہم یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ صریح الفاظ سے دیانۃً وقوعِ طلاق کے لیے نیت شرط ہے؛ اس لیے کہ دیانت: **فیما بینه و بین الله** کا نام ہے، جس کا تمام تر دار و مدار نیت و ارادہ پر ہے۔

نیز واضح رہے کہ طلاق عن وثاق کی صورت میں مذکورہ حکم اس صورت میں ہے، جب کہ وہ طلاق کا عدد ذکر نہ کرے اور اگر عدد ذکر کرے، مثلاً یوں کہے: "أَنتِ طَالِقٌ ثِنتَينِ أَو ثَلاثًا"، تو اس صورت میں قضاءً و دیانۃً بہر صورت طلاق ہوجائے گی اور طلاق عن وثاق یعنی بیڑی سے آزادی کی تاویل معتبر نہیں ہوگی؛ کیوں کہ بیڑی سے دو یا تین مرتبہ آزاد نہیں کیا جاتا۔ اور اگر اس سے جبراً الفاظ طلاق کہلوائے گئے اور پھر وہ یہ کہے کہ میں نے طلاق عن وثاق کی نیت کی تھی، تو اس کی بات قضاءً و دیانۃً بہر صورت معتبر ہوگی، نیز اگر وہ لفظ "وثاق" کی صراحت کردے، تب بھی اس کا قول بہر صورت معتبر ہوگا (١)۔

---

(١) الدر المختار مع رد المحتار ٢ / ٤٢١، نعمانيه.

﴿طلاقِ ہازل﴾

وَلا يَرِدُ عَلَيهِ قَولُهُم، إلخ: یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ اوپر ذکر کیا گیا: دیانۃً وقوع طلاق کے لئے نیت کی حاجت ہے، حالاں کہ اگر کوئی الفاظ طلاق کہے اور اس کا مقصود محض ہزل ہو، نہ کہ طلاق دینا، تو اس کا حکم یہ ہے کہ قضاءً و دیانۃً بہر صورت طلاق ہو جائے گی، سوال یہ ہے کہ جب طلاق کی نیت نہیں ہے، پھر دیانۃً وقوع طلاق کا حکم کیوں ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا ہے، وہ یہ کہ شریعت نے بعض معاملات کے ہزل کو جد اور حقیقت کا درجہ دیا ہے، ان میں سے ایک طلاق بھی ہے؛ اس لئے طلاق کے ہزل کی صورت میں اس کے جد اور حقیقت کی طرح قضاءً و دیانۃً بہر صورت طلاق واقع ہو جائے گی۔

فائدہ: اس تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ صریح الفاظ سے قضاءً وقوع طلاق کے لیے صرف الفاظ سے بیوی کا قصد اور اس کی جانب نسبت ضروری ہے، جب کہ دیانۃً وقوع طلاق کے لیے اس کے علاوہ یہ بھی شرائط ہیں: ﴿۱﴾ الفاظ بالقصد کہے ہوں ﴿۲﴾ الفاظ سے ایسے معنی مراد نہ لیے ہوں، جن کی الفاظ میں گنجایش ہو ﴿۳﴾ الفاظ کے معنی جانتا ہو۔ ﴿۴﴾ طلاق دینے کی نیت بھی ہو، اس طرح دیانۃً وقوع طلاق کے لیے کل پانچ شرطیں ہیں(۱)۔

﴿نیت سے تعلق رکھنے والے؛ طلاق کے بعض مسائل﴾

وَقَالُوا: لا تَصِحُّ نِيَّةُ الثَّلاثِ فِي أنتِ طَالِقٌ، إلخ: طلاق میں نیت سے متعلق کچھ اور مسائل مصنف رحمہ اللہ نے یہاں سے بیان کئے ہیں، ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو "أنتِ طَالِقٌ" کہے، تو اس سے صرف ایک رجعی طلاق ہوگی، اس جملہ سے نہ تین طلاق واقع ہوگی اور نہ بائن طلاق، خواہ اس کی نیت بھی کی جائے، تین طلاق تو اس لئے واقع نہ ہوگی کہ اس میں "طَالِقٌ" عورت کی صفت ہے، جس کا ترجمہ ہے: تو طلاق والی ہے، سوال یہ ہے کہ وہ عورت طلاق والی کیوں ہوگئی، اس سے پہلے کسی نے اس کو طلاق تو دی نہیں؟

جواب یہ ہے کہ یہ جملہ مقتضی کی قبیل سے ہے، اس جملہ کے معنی کو صحیح کرنے کے لئے فعل تطلیق مقدر مانا جائے گا اور پورا جملہ اس طرح ہوگا: "أنتِ طَالِقٌ لأنِّي طَلَّقتُكِ" یعنی تو اس لئے طلاق والی ہے کہ میں نے تجھ

(۱) رد المحتار على الدر المختار ۲/ ٤٣١، نعمانيه.

کوطلاق دی۔ اور ضابطہ ہے کہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا؛ کیوں کہ مقتضی ضرورۃً مقدر ہوتا ہے اور ضرورت بقدر ضرورت مقدر ہوتی ہے، جو ایک طلاق مراد لینے سے پوری ہوگئی؛ لہذا اس جملہ سے دو یا تین کی نیت کرنا درست نہیں ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ "طَالِقٌ" لغۃً فرد واحد کے لئے موضوع ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ لغوی معنی شرعاً بھی ملحوظ ہوتے ہیں؛ لہذا اس سے خلاف لغت دو یا تین کی نیت کرنا شرعاً بھی درست نہ ہوگا، نیز اس جملہ سے تین طلاق؛ واحد اعتباری ہونے کی حیثیت سے بھی مراد نہیں ہوسکتی، جیسا کہ آئندہ آرہا ہے کہ مسئلہ طلاق میں تین کا عدد واحد اعتباری مانا جاتا ہے؛ کیوں کہ تین کے عدد کو واحد اعتبار کرنا از قبیل مجاز ہے اور مجاز لفظ کی صفت ہے اور مقتضیٰ از قبیل لفظ نہیں ہے، فتدبر (١)۔

اور اسی طرح اس جملہ سے بائن طلاق کی نیت کرنا بھی درست نہیں؛ اس لئے کہ شرعاً یہ لفظ زمانۂ عدت کے بعد واقع ہونے والی فرقت اور بینونۃ کے لئے موضوع ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ (٢)﴾، لہذا اس سے فی الحال فرقت اور بینونۃ واقع کرنے کا ارادہ کرنا شرعی معنی کو تبدیل کرنے کو مستلزم ہے، جس کی اجازت کسی کو نہیں ہے؛ لہذا ایہ نیت غیر معتبر ہوگی اور اس سے صرف رجعی طلاق واقع ہوگی۔

وَلا تَصِحُّ نِيَّة الثِّنْتَيْنِ فِي المَصْدَرِ، إلخ: دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو "أَنْتِ الطَّلاقُ" کہے، تو اس جملہ سے ایک طلاق ہوگی اور اگر اس سے تین طلاق کی نیت کی، تو تین طلاق بھی واقع ہوجائے گی؛ لیکن اگر اس سے دو طلاق کے واقع ہونے کی نیت کی، تو دو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اس کی یہ نیت لغو ہوگی۔

اس سے ایک طلاق کا واقع ہونا تو ظاہر ہے کہ اگر ایک بھی واقع نہ ہو، تو کلام مہمل ہوجائے گا اور تین طلاق کا وقوع اس لئے ہوگا کہ اس میں "طلاق" کا لفظ جس سے طلاق کا انشا اور وقوع ہوتا ہے، عبارت اور کلام میں مذکور ہے اور مذکور و ملفوظ میں عموم ہوجاتا ہے۔

نیز یہ کہ اس جملہ میں مصدر بولا گیا ہے اور مصدر کا اطلاق ایک پر بھی ہوتا ہے اور مجموعہ پر بھی؛ لہذا اس سے ایک طلاق کے علاوہ مجموعۂ طلاق یعنی تین طلاق بھی مراد لیا جاسکتا ہے؛ مگر اس سے دو طلاق مراد لینا صحیح نہیں؛ کیوں کہ دو عددِ محض ہے، نہ واحد ہے اور نہ مجموعہ؛ لہذا اس کی نیت درست نہیں ہوگی۔

---

(١) التحقيق الباهر.

(٢) سورة الطلاق: ١.

نیز لفظاً ولغۃً مصدر واحد ہوتا ہے؛ لہذا اس کے واحد ہونے کی حیثیت شرعاً بھی ملحوظ ہوگی، جہاں واحد ہونے کا تحقق ہوگا؛ خواہ کسی بھی طرح ہو، وہ اس کا مصداق ہوگا اور واحد ہونے کا مفہوم فردِ واحد کے اندر تو حقیقۃً ہوتا ہے؛ اس لئے اس کو واحد حقیقی اور واحد ذاتی کہتے ہیں اور کسی چیز کا مجموعہ بھی فردِ واحد کے درجہ میں ہوتا ہے، بایں معنی کہ وہ دوسرے کے مقابلہ میں واحد ہے، جیسے انسان، یا حیوان، اپنی ذات کے اعتبار سے تو ان کے متعدد افراد ہیں؛ مگر غیر انسان اور غیر حیوان کے اعتبار سے یہ واحد ہیں؛ لہذا ان کے مجموعہ کو واحد نوعی اور واحد جنسی کہا جائے گا۔

مسئلہ طلاق میں ایک طلاق تو واحد حقیقی وذاتی ہے اور تین طلاق واحد نوعی، بایں معنی کہ نکاح تین طلاق سے انجام کو پہنچ جاتا ہے اور شوہر کو شرعاً صرف تین طلاق دینے کا اختیار ہے، اس سے زائد طلاق دینا اس کے لئے ممنوع ہے؛ اس لئے "أَنتِ الطَّلاقُ" سے ایک طلاق یا تین طلاق کی نیت کرنا تو درست ہے؛ مگر دو طلاق کی نیت کرنا درست نہ ہوگا کہ وہ نہ واحد حقیقی ہے اور نہ واحد نوعی، اگر اس کی نیت کرے گا، تو خلافِ لغت ہونے کی وجہ سے غیر معتبر ہوگی، البتہ اگر منکوحہ باندی ہو، تو چوں کہ اس کے حق میں دو طلاق ہی واحد نوعی کے درجہ میں ہے، کہ اس کا نکاح دو طلاق ہی سے اپنے انجام کو پہنچ جاتا ہے؛ اس لئے یہاں دو طلاق کی نیت کرنا بحیثیت واحد نوعی درست ہوگا اور اس پر دو طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَأَمَّا كِنَايَاتُهُ فَلا يَقَعُ بِهَا إِلَّا بِالنِّيَّةِ دِيَانَةً، سَوَاءٌ كَانَ مَعَهَا مُذَاكَرَةُ الطَّلاقِ أَوْ لا، وَالْمُذَاكَرَةُ إِنَّمَا تَقُومُ مَقَامَ النِّيَّةِ فِي الْقَضَاءِ، إِلَّا فِي لَفْظِ الْحَرَامِ، فَإِنَّهُ كِنَايَةٌ، وَلا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا، فَيَنْصَرِفُ إِلَى الطَّلاقِ، إِذَا كَانَ الزَّوْجُ مِنْ قَوْمٍ يُرِيدُوْنَ بِالْحَرَامِ الطَّلاقَ. وَأَمَّا تَفْوِيضُ الطَّلاقِ، وَالْخُلْعُ، وَالإِيْلاءُ، وَالظِّهَارُ، فَمَا كَانَ مِنْهُ صَرِيحًا لاتُشْتَرَطُ لَهُ النِّيَّةُ، وَمَا كَانَ كِنَايَةً اُشْتُرِطَتْ لَهُ.

وَأَمَّا الرَّجْعَةُ فَكَالنِّكَاحِ، لأَنَّهَا اسْتِدَامَتُهُ، لَكِنْ مَا كَانَ مِنْهَا صَرِيحًا لايَحْتَاجُ إِلَيْهَا، وَكِنَايَتُهَا تَحْتَاجُ إِلَيْهَا.

وَأَمَّا الْيَمِينُ بِاللّٰهِ، فَلا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا، فَيَنْعَقِدُ إِذَا حَلَفَ عَامِدًا، أَوْ سَاهِيًا، أَوْ مُخْطِئًا، أَوْ مُكْرَهًا، وَكَذَا إِذَا فَعَلَ الْمَحْلُوفُ عَلَيْهِ كَذٰلِكَ.

وَأَمَّا نِيَّةُ تَخْصِيصِ العَامِّ فِي اليَمِينِ، فَمَقْبُولَةٌ دِيَانَةً اتِّفَاقًا وَقَضَاءً عِنْدَ الخَصَّافِ (١)، وَالفَتْوَى عَلٰى قَوْلِهِ إِنْ كَانَ الحَالِفُ مَظْلُومًا. وَكَذٰلِكَ اخْتَلَفُوا هَلِ الاعْتِبَارُ لِنِيَّةِ الحَالِفِ أَوْ لِنِيَّةِ المُسْتَحْلِفِ؟ وَالفَتْوَى عَلٰى اعْتِبَارِ نِيَّةِ الحَالِفِ إِنْ كَانَ مَظْلُومًا، لا إِنْ كَانَ ظَالِمًا، كَمَا فِي الوَلْوَالِجِيَّةِ وَالخُلاصَةِ(٢).

ترجمہ: اور بہر حال طلاق کے کنائی الفاظ؛ تو ان سے دیانۃً طلاق واقع نہیں ہوگی؛ مگر نیت کے ساتھ، خواہ اس کے ساتھ مذاکرۂ طلاق ہو، یا نہ ہو اور مذاکرہ؛ نیت کے قائم مقام صرف قضاءً ہوتا ہے، سوائے لفظ حرام کے کہ وہ بیشک کنائی لفظ ہے اور وہ نیت کا محتاج نہیں ہے؛ لہذا وہ طلاق کی طرف راجع ہوگا، جب کہ شوہر اس قوم سے ہو جو ''حرام'' سے طلاق مراد لیتے ہیں۔

اور بہر حال تفویض طلاق، خلع، ایلا اور ظہار؛ تو ان میں سے جو صریح (لفظ کے ساتھ متحقق) ہوگا، اس کے لئے نیت شرط نہیں ہوگی اور جو کنائی (لفظ کے ساتھ متحقق) ہوگا، اس کے لئے نیت شرط ہوگی۔

اور بہر حال رجعت؛ تو وہ نکاح کی طرح ہے؛ اس لئے کہ وہ نکاح کہ بقا (کا نام) ہے؛ لیکن رجعت کا جو لفظ صریح ہوگا، اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوگی اور اس کے کنائی لفظ کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی۔

اور بہر حال اللہ تعالی کی قسم کھانا، تو وہ نیت پر موقوف نہیں ہے؛ لہذا وہ منعقد ہو جائے گی، جب کہ اس نے قسم کھائی ہو (کسی بھی طرح)، جان بوجھ کر، یا بھولے سے، یا خطاءً، یا مجبور ہو کر۔ اور ایسا ہی حکم ہے جب کہ وہ محلوف علیہ (وہ فعل جس کے بارے میں قسم کھائی گئی ہو) کو اسی طرح انجام دے۔

اور بہر حال یمین میں لفظ عام کی تخصیص کی نیت کرنا، تو وہ دیانۃً تو بالاتفاق مقبول ہے اور قضاءً (بھی مقبول ہے) امام خصاف رحمہ اللہ نزدیک۔ اور فتوی انہی کے قول پر ہے، اگر حالف مظلوم ہو۔

اور ایسے ہی انھوں نے (اس میں) اختلاف کیا ہے کہ کیا اعتبار حالف (قسم کھانے والے) کی نیت کا ہے، یا مستحلف (قسم کھلانے والے) کی نیت کا۔ اور فتوی حالف کی نیت کے اعتبار کا ہے، اگر وہ مظلوم ہو، نہ کہ (اس وقت) جب کہ وہ ظالم ہو، جیسا کہ ''ولوالجیہ'' اور ''خلاصہ'' میں ہے۔

---

(١) تقدم ترجمته في أواخر المقدمة.

(٢) الفتاوى الولوالجية/ الأيمان/ فصل في المسائل المتفرقة ٢/ ٢٣٤، خلاصة الفتاوى/ الأيمان/ الفصل الأول ٢/ ١٢٤.

تشریح: وَأَمَّا كِنَايَاتُهُ، إلخ: یہاں سے طلاق کے کنائی الفاظ میں نیت کا حکم بیان کیا جاتا ہے، وہ یہ کہ کنائی الفاظ سے دیانۃً وقوعِ طلاق کے لئے نیت بہر حال ضروری ہے، خواہ مذاکرۂ طلاق ہو رہا ہو، یا نہ ہو رہا ہو، بغیر نیت کے ایسے الفاظ سے دیانۃً طلاق نہیں ہوگی، البتہ قضاءً مذاکرۂ طلاق کی صورت میں بھی طلاق ہو جائیگی۔

مذاکرۂ طلاق یہ ہے کہ شوہر سے اس کی بیوی یا کوئی اجنبی طلاق کے بارے میں سوال کرے اور وہ اس کا جواب دے، یا یہ کہ بیوی عدت میں ہو اور اس دوران کوئی لفظ ایسا کہہ دیا جائے، جو اس پر مزید طلاق کے وقوع پر دلالت کرتا ہو، مثلاً یوں کہے: "اعْتَدِّي ثَلَاثًا" کہ تین طلاق کی عدت گزار لے۔

﴿کنائی الفاظ سے وقوعِ طلاق کی تفصیل﴾

مگر یہاں مصنف رحمہ اللہ نے جو کنائی الفاظ کا حکم بیان کیا ہے، اس میں اختصار ہے، اس کی مزید تفصیل کتبِ فقہ میں مذکور ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کنائی الفاظ سے دیانۃً وقوعِ طلاق کے لئے بہر صورت نیت لازم ہے، خواہ کوئی بھی کنائی لفظ ہو۔ اور ان سے قضاءً وقوعِ طلاق میں یہ تفصیل ہے کہ کنائی الفاظ تین طرح کے ہیں:

﴿۱﴾ مَا يَحْتَمِلُ الجَوَابَ وَالرَّدَّ: یعنی وہ الفاظ جن میں مطالبۂ طلاق کی تسلیم کا بھی احتمال ہو اور اس کی تردید کا بھی، حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے اس قسم کے الفاظ یہ شمار کرائے ہیں: "أُخْرُجِي، اِذْهَبِي، قُومِي، تَقَنَّعِي، تَخَمَّرِي، اِسْتَتِرِي، انْتَقِلِي، اُغْرُبِي، اُعْزُبِي"، ان میں سے مثلاً "أُخْرُجِي" کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ میں نے تجھ کو طلاق دے دی؛ لہذا یہاں سے نکل۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہاں سے نکل، مجھے تیرا مطالبۂ طلاق تسلیم نہیں۔

﴿۲﴾ مَا يَحْتَمِلُ الجَوَابَ وَالسَّبَّ: یعنی وہ الفاظ جن میں مطالبۂ طلاق کی تسلیم کا بھی احتمال ہو اور سب وشتم (گالی گلوچ) کا بھی، اس قسم کے الفاظ یہ ہیں: "خَلِيَّةٌ، بَرِيَّةٌ، بَائِنٌ، بَتْلَةٌ، بِتَّةٌ"، ان میں سے مثلاً "خَلِيَّةٌ" کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تجھے نکاح سے خالی اور عاری کر دیا گیا، یعنی تجھے طلاق دے دی گئی۔ اور یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ تو ہر خیر سے عاری (نکمی) عورت ہے۔

﴿۳﴾ مَا يَحْتَمِلُ الجَوَابَ فَقَطْ: یعنی وہ الفاظ جن میں صرف مطالبۂ طلاق کی تسلیم کا احتمال ہو اور حالات کی وجہ سے ان کا صرف یہی مفہوم (ارادۂ طلاق) متعین ہو، ایسے الفاظ یہ ہیں: "اِعْتَدِّي، اِسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ، أَنْتِ وَاحِدَةٌ، أَنْتِ حُرَّةٌ، سَرَّحْتُكِ، فَارَقْتُكِ"، طلاق کی بات چیت کے دوران مثلاً "اِعْتَدِّي" کہنے کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ میں نے تجھ کو طلاق دے دی؛ لہذا عدت گزار لے۔

اسی طرح احوال بھی تین طرح کے ہیں:

﴿۱﴾ عام حالت ﴿۲﴾ غصہ کی حالت ﴿۳﴾ طلاق کی گفتگو اور اس کے مذاکرہ کی حالت۔

ان میں سے پہلی قسم کے کنائی الفاظ سے قضاءً وقوع طلاق کے لئے تینوں حالتوں میں نیت ضروری ہے، بلانیت ان سے قضاءً طلاق نہیں ہوگی۔ اور دوسری قسم کے کنائی الفاظ سے مذاکرہ کی حالت میں تو قضاءً بلانیت طلاق ہوجائے گی، البتہ عام حالت اور غصہ کی حالت میں قضاءً نیت ضروری ہوگی۔ اور تیسری قسم کے کنائی الفاظ سے غصہ اور مذاکرۂ طلاق کی حالت میں قضاءً بلانیت طلاق ہوجائے گی اور عام حالت میں نیت پر موقوف ہوگی(۱)۔

﴿لفظِ حرام سے طلاق کا حکم﴾

إلاَّ فِي لَفْظِ الحَرَامِ، إلخ: یہ "فَلا يَصِحُّ" سے استثنا ہے اور مطلب یہ ہے کہ کنائی الفاظ سے بغیر نیت کے طلاق نہیں ہوتی، سوائے لفظ حرام کے، یہ لفظ اگرچہ کنائی ہے؛ مگر اس سے بعض صورتوں میں بلانیت بھی طلاق ہوجاتی ہے، چنانچہ اگر شوہر اس قوم سے تعلق رکھتا ہو، جہاں اس سے طلاق ہی مراد لی جاتی ہو، تو ایسی صورت میں اس سے بلانیت ہی طلاق ہوجائے گی اور طلاق بھی بائن ہوگی۔

اب یہاں دو سوال ہیں: ایک تو یہ ہے کہ جب یہ کنائی لفظ ہے، تو اس سے بغیر نیت کے کیوں طلاق ہوگی؟ جب کہ کنائی الفاظ سے بغیر نیت کے طلاق نہیں ہوتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "حرام" اگرچہ اپنی اصل کے اعتبار سے کنائی لفظ ہے، بایں وجہ کہ اس میں دو معنی کا احتمال ہے، احترام کا بھی اور حرام یعنی طلاق کا بھی؛ مگر یہاں یہ صورت فرض کی گئی ہے کہ شوہر اس قوم سے ہو، جہاں یہ طلاق کے معنی میں استعمال ہوتا ہو، ایسی صورت میں اس سے بلانیت بھی طلاق ہوجائے گی؛ کیوں کہ اس کا اس صورت میں غالب استعمال طلاق کے معنی میں ہوا اور جب کسی لفظ کا غالب استعمال طلاق کے معنی میں ہونے لگے، تو پھر اس سے صریح الفاظ کی طرح بلانیت طلاق ہوجاتی ہے۔

ہمارے زمانہ میں اس کی مثال یہ الفاظ ہیں: "آزاد کرنا، چھوڑ دینا"، ان میں اصل کے اعتبار سے طلاق اور غیر طلاق دونوں معنی کا احتمال ہے؛ مگر آج کل چوں کہ ان کا غالب استعمال طلاق میں ہوتا ہے؛ اس لئے ان سے بلانیت وقوع طلاق کا فتوی دیا جاتا ہے، جب کہ ماضی قریب تک یہ کنائی الفاظ میں شامل تھے؛ کیوں کہ اس وقت

(۱) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ"فتاوى شامي" ۲/ ٤٦٣ - ٤٦٦.

تک ان کا غالب استعمال طلاق میں نہیں ہوا تھا، چنانچہ ''کفایت المفتی'' وغیرہ قدیم کتب فتاوی میں ان کو کنائی شمار کر کے بلانیت طلاق واقع نہ ہونے کا حکم لکھا ہے (۱)۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ لفظ ''حرام'' جب طلاق کے صریح الفاظ میں داخل ہو گیا اور اس سے صریح الفاظ ہی کی طرح بلانیت وقوع طلاق کا حکم ہوا، تو پھر اس سے رجعی طلاق واقع ہونی چاہئے؛ کیوں کہ الفاظ صریحہ سے رجعی طلاق ہی واقع ہوتی ہے، چنانچہ ''آزاد کرنا'' اور ''چھوڑ دینا''، ان سے رجعی طلاق ہی کے وقوع کا فتوی ہے، حالاں کہ ''حرام'' سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، ایسا کیوں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ضابطہ کے اعتبار سے تو اس سے طلاق رجعی ہی ہونی چاہئے؛ مگر ایک عارض کی وجہ سے یہاں بائن کے وقوع کا حکم ہوا اور وہ یہ کہ اس لفظ کے معنی کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے بائن ہی واقع ہو اور مشہور ضابطہ ہے کہ لغوی معنی شرعاً ملحوظ ہوا کرتے ہیں؛ لہذا اس وجہ سے اس سے طلاق بائن کے وقوع کا حکم کیا گیا۔

''حرام'' کے اصل معنی ہیں: میرے لئے تجھ سے وطی اور دواعی وطی حلال نہیں ہیں۔ اور وطی اور دواعی وطی کی حرمت کی دو صورتیں ہیں: ایک بقائے عقد کے ساتھ، کما فی الایلاء؛ لیکن یہاں ''ایلاء'' کے معنی مراد نہیں ہو سکتے کہ اس کے یہ معنی متعارف نہیں ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ امور حرام ہوتے ہیں رفع عقد کے ساتھ، کما فی الطلاق، اور طلاق دو طرح کی ہیں: رجعی اور بائن۔ رجعی میں یہ امور حرام نہیں ہوتے؛ لہذا متعین ہو گیا کہ اس سے بائن مراد ہو۔

کتبِ فقہ میں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں کہ صریح لفظ ہونے کے باوجود ان سے بائن طلاق کے وقوع کا حکم کیا گیا، ایک مثال یہ ہے کہ اگر شوہر بیوی سے کہے: ''أَنْتِ تَطْلِيقَةً شَدِيدَةً أَوْ طَوِيلَةً أَوْ عَرِيضَةً''، تو گو یہ الفاظ صریح ہیں؛ مگر ان میں جو صفت لائی گئی ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ متکلم شدید حکم والی طلاق واقع کرنا چاہتا ہے اور ایسی طلاق؛ طلاق بائن ہے؛ اس لئے ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوگی۔

الحاصل بعض الفاظ ایسے ہیں کہ وہ صریح ہیں؛ مگر اس کے باوجود ان سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، جیسے ''حرام'' اور مذکورہ قسم کے الفاظ، اور اس کا برعکس بھی ہے کہ بعض الفاظ کنائی ہیں؛ مگر اس کے باوجود ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور وہ یہ تین الفاظ ہیں: ''اِعْتَدِّي، اِسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ، أَنْتِ وَاحِدَةٌ'' (۲)۔

---

(۱) کفایت المفتي ٦/ ٢٤، ٣٦٨، ٤٢٨، عزیز الفتاوی ١/ ٤٨٥.

(۲) رد المختار مع الدر المختار ٢/ ٤٦٤.

﴿تفویض طلاق کے معنی اور اس میں نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا تَفْوِيضُ الطَّلاقِ، إلخ: تفویض طلاق یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار خود اس کو یا کسی دوسرے شخص کو سونپ دے اور عموماً اس کے لئے عربی زبان میں تین الفاظ بولے جاتے ہیں: "طَلِّقِي نَفْسَكِ إِنْ شِئْتِ، اِخْتَارِيْ نَفْسَكِ، أَمْرُكِ بِيَدِكِ" (یہ تعبیرات بیوی کو تفویض طلاق کی ہیں، کسی دوسرے کو تفویض طلاق کرتے وقت اس کے مناسب الفاظ بولے جائیں گے)، ان تینوں میں آپس میں احکام کے اعتبار سے کچھ فرق بھی ہے، جو کتبِ فقہ میں مذکور ہے (۱)، ان میں سے پہلا لفظ تفویض طلاق کے لئے صریح ہے اور باقی دونوں کنائی ہیں، تفویض میں شوہر کی جانب میں حکم یہ ہے کہ اس نے جب ایک مرتبہ کسی کو طلاق تفویض کر دی، تو اب اس کو واپس لینے کا اختیار باقی نہیں رہتا اور جس کو طلاق تفویض کی گئی ہے، اس کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ مجلس تفویض ہی میں طلاق واقع کرے، مجلس بدل جانے کے بعد اس کو طلاق واقع کرنے کا حق نہیں ہوگا، الا یہ کہ تفویض عام ہو۔

تفویض طلاق کے علاوہ بالواسطہ طلاق دینے کی دو صورتیں اور ہیں، جو اس کے قریب قریب ہیں: توکیل طلاق اور ترسیل طلاق۔

توکیل طلاق یہ ہے کہ شوہر کسی دوسرے سے اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لئے کہے اور مذکورہ الفاظِ تفویض نہ کہے، اس کا حکم یہ ہے کہ جس کو طلاق دینے کو کہا گیا ہے، وہ اس کی بیوی کو طلاق دینے کا مجاز ہو جاتا ہے؛ لیکن شوہر کو حق باقی رہتا ہے کہ اس کے طلاق واقع کرنے سے قبل یہ اختیار واپس لے لے۔

ترسیل طلاق یہ ہے کہ شوہر کسی کے واسطہ سے اپنی بیوی کے پاس اطلاع بھجوائے کہ میں نے اس کو طلاق دے دی ہے، اس میں شوہر خود طلاق دیتا ہے، صرف اس کی خبر واطلاع دوسرا شخص بیوی کو پہنچاتا ہے۔

یہ تفویض طلاق کا ایک مختصر تعارف تھا اور اس میں نیت کا حکم یہ ہے کہ تفویض اگر صریح الفاظ سے ہو، تو اس کا تحقق بلا نیت ہو جائے گا اور جس سے یہ الفاظ کہے جائیں گے، وہ شوہر کی نیت کے بغیر بھی وقوع طلاق کا حق دار ہو جائے گا اور اگر کنائی الفاظ سے تفویض کی، تو اب اس کے تحقق کے لئے نیت ضروری ہوگی، البتہ مذاکرۂ طلاق یا غصہ کی حالت میں قضاءً بھی تفویض کا تحقق ہو جائے گا، گو نیت نہ ہو (۲)۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: الفقه الإسلامي وأدلته ۹/ ۳۹۰.

(۲) فتح القدير ٤ / ٥٨، الدر المختار ۲ / ٥٥٧، العناية على هامش فتح القدير ٤ / ٥٨.

"**خلع**" کے لغوی معنی ہیں: اتارنا۔ اور اس کی اصطلاحی تعریف ہے: "إِزَالَةُ مِلْكِ النِّكَاحِ بِبَدَلٍ بِلَفْظِ الخُلَعِ، أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُ(۱)"، یعنی خلع یا اس کے ہم معنی الفاظ سے معاوضہ لے کر ملک نکاح کو زائل کرنا۔

اس کے تحقق کے لئے نکاح کی طرح ایجاب وقبول شرط ہے، اس کا تحقق یک طرفہ نہیں ہوتا، جب ایجاب و قبول ہو جائے، تو عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور اس کو معاوضہ ادا کرنا ضروری ہوگا۔

حضرات فقہا نے اس کے لئے پانچ تعبیرات ذکر کی ہیں: "خلع، مبارات، طلاق، مفارقت، بیع وشراء"، مثلاً شوہر کہے: "خَالَعْتُكِ بِكَذَا" (میں نے تجھ سے اتنے میں خلع کرلیا)، "بَارَأْتُكِ بِكَذَا" (میں نے تجھ کو اتنے میں بری کردیا)، "فَارَقْتُكِ بِكَذَا" (میں نے تجھ کو اتنے میں جدا کردیا)، "طَلِّقِي نَفْسَكِ بِكَذَا" (اپنی ذات پر اتنے مال کے عوض طلاق واقع کرلے)، "بِعْتُ نَفْسَكِ أَوْ طَلَاقَكِ بِكَذَا" (میں تیری ذات یا طلاق کو اتنے میں فروخت کرتا ہوں)۔

ان تعبیرات میں سے اخیر کی تین تعبیرات حضرات متقدمین کے یہاں خلع کے لئے صریح ہیں، چنانچہ ان سے خلع کا تحقق ہو جائے گا، گو خلع کی نیت نہ ہو؛ لہذا اگر ان کا قائل یہ کہے کہ میں نے خلع کی نیت نہیں کی تھی، تو قضاءً اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا، بشرطے کہ اس نے بدل ذکر کیا ہو، البتہ دیانۃً اس کی نیت کے مطابق فیصلہ ہوگا۔

اور پہلی دو تعبیرات ("خَالَعْتُكِ بِكَذَا" اور "بَارَأْتُكِ بِكَذَا") خلع کے لئے کنایہ ہیں، ان سے بلا نیت خلع کا تحقق نہیں ہوگا اور قضاء بھی بلا نیت خلع کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، خواہ بدل بھی ذکر کرے؛ لیکن حضرات متاخرین کے یہاں صرف "بَارَأْتُكِ بِكَذَا" خلع کے لئے کنایہ ہے، باقی سب صریح ہیں، وہ "خَالَعْتُكِ بِكَذَا" کو بھی صریح کہتے ہیں کہ خلع کے لئے اس کا استعمال شائع اور ذائع ہے(۲)۔

"**ایلاء**" کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں اور اصطلاحاً "ایلاء" یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے چار ماہ یا اس سے زائد مدت کے لئے مباشرت نہ کرنے کی قسم کھالے، یا اس مدت میں مباشرت کرنے کی صورت میں کوئی ایسی چیز اپنے اوپر واجب کرلے، جس کی ادائیگی دشوار ہو، مثلاً یہ کہے کہ اگر اس مدت میں مباشرت کروں، تو مجھ پر حج واجب ہے(۳)۔

---

(۱) فتح القدير ۳/ ۱۹۹، الفقه الإسلامي وأدلته ۹/ ۳۹۱.

(۲) رد المحتار مع الدر المختار ۲/ ۵۶۰.

(۳) الهداية ۲/ ۴۰۱-۴۰۳.

اس سے معلوم ہوا کہ اگر چار ماہ سے کم مدت میں مباشرت نہ کرنے کی قسم کھائی، تو ایلاء نہ ہوگا اور اس کے مخصوص احکام جاری نہیں ہوں گے، اسی طرح اگر مباشرت نہ کرنے کی صورت میں کوئی ایسی چیز اپنے اوپر واجب کی، جس میں دشواری نہ ہو، تو بھی ایلاء نہ ہوگا، گو چار ماہ کی مدت ہی کے لئے کیوں نہ ہو، مثلاً یہ کہے کہ اگر چار ماہ سے قبل تجھ سے مباشرت کروں، تو دو رکعت پڑھوں گا(١)۔

ایلاء کا حکم یہ ہے کہ اگر اس متعینہ مدت سے قبل مباشرت کرلے، تو یا تو وہ چیز واجب ہوگی، جو اس صورت میں اپنے اوپر واجب کی ہے، یا کفارۂ یمین واجب ہوگا اور اگر اس مدت میں مباشرت نہ کی، تو پھر ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

نیز ایلاء کا یہ حکم مذکورہ طریقہ پر قسم کھانے میں ہے۔ اگر کوئی شخص بغیر قسم کھائے اپنی بیوی سے مباشرت نہ کرے، خواہ سالہا سال گزر جائیں، تو اس پر ایلاء کے احکام جاری نہیں ہوں گے؛ بلکہ ایسی صورت میں بیوی اپنا معاملہ قاضی کے یہاں دائر کرے اور قاضی تحقیق کرکے فیصلہ کرے گا۔

ایلاء کے لئے بھی الفاظ دو طرح کے ہیں، بعض صریح اور بعض کنائی، صریح الفاظ یہ ہیں: "لا أقْـرَبُكِ، لاأُجَـامِعُكِ، لا أطَـؤُكِ، لا اَغْتَسِلُ مِنكِ جَنَـابَةً" اور کنائی الفاظ ہیں: "لا أمَسُّكِ، لا آتِيكِ، لاأغْشَـاكِ، لا أقْـرَبُ فِـرَاشَكِ، لا أدْخُـلُ عَـلَيْكِ"، اگر صریح الفاظ بولے، تو بلا نیت ایلاء کا تحقق ہوجائے گا اور اگر کنائی الفاظ بولے، تو اس کے تحقق کے لئے نیت ضروری ہوگی۔

"**ظهار**" ظائے معجمہ کے کسرہ کے ساتھ "ظَهْرٌ" بمعنی پشت سے ماخوذ ہے اور اصطلاحاً "ظہار" یہ ہے کہ مسلمان شوہر اپنی بیوی کے کل یا جزء جامع یا جزء شائع کو دائمی محرم عورت کے کل کے ساتھ تشبیہ دے، یا اس کے کسی ایسے جزء کے ساتھ تشبیہ دے کہ جس کو دیکھنا حرام ہے، مثلاً ران، پیٹھ، پیٹ وغیرہ، مثلاً یوں کہے: "أنْـتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أمِّيْ، أوْ رَقَبَتُكِ كَظَهْرِ أمِّيْ، أوْ نِصْفُكِ كَظَهْرِ أمِّيْ، أوْ أنْتِ عَلَيَّ كَبَطْنِ أمِّيْ"۔

پہلے جملہ میں بیوی کے کل کی، دوسرے جملہ میں اس کے جزء جامع کی، تیسرے میں جزء شائع کی ماں کی پیٹھ کے ساتھ تشبیہ ہے اور آخری جملہ میں ماں کے اس جزء کے ساتھ تشبیہ ہے جس کی جانب دیکھنا حرام ہے۔

جزء جامع سے مراد ایسا جزء ہے، جس سے پورے وجود کو تعبیر کیا جاتا ہے اور جزء شائع سے مراد ہے غیر متعین جزء۔

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ٤/ ٤٦٤.

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ اگر بیوی کو دائمی حرام عورت سے تشبیہ نہ دے؛ بلکہ بلا تشبیہ اس کو ماں یا بہن کہے، تو ظہار نہیں ہوگا، تاہم بیوی کو اس طرح کہنا بھی درست نہیں ہے، اسی طرح بیوی کے ایسے جزء کو دائمی حرام عورت سے تشبیہ دے، جو نہ جزء جامع ہے اور نہ جزء شائع، مثلاً ہاتھ یا پیر، تب بھی ظہار نہ ہوگا، اسی طرح اگر دائمی حرام عورت کے ایسے جزء سے تشبیہ دی جائے، جس کی جانب دیکھنا حرام نہیں، گو اس سے اس کے پورے وجود کو تعبیر کیا جاتا ہو، مثلاً رقبہ یا رأس وغیرہ، تب بھی ظہار نہ ہوگا، ایسے ہی اگر بیوی کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے، جو دائمی طور پر حرام نہیں، تب بھی ظہار کا تحقق نہ ہوگا، نیز نہ عورت کے علاوہ کسی اور حرام چیز کے ساتھ تشبیہ دینے سے ظہار ہوگا۔

ظہار کا حکم یہ ہے کہ ایسا کہہ دینے سے کفارہ لازم ہو جاتا ہے، جب تک کفارہ ادا نہیں کرے گا، تو بیوی سے مباشرت کرنا حرام ہوگا، گو کر لینے سے الگ سے کچھ اور واجب نہ ہوگا، البتہ گناہ ہوگا۔

کفارہ یہ ہے کہ غلام آزاد کرے، اس پر قدرت نہ ہو، تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے، اس پر بھی قدرت نہ ہو، تو ساٹھ مسکینوں کو صبح وشام کا کھانا کھلائے۔

اس کے لئے بھی صریح اور کنائی الفاظ ہیں، صریح الفاظِ ظہار وہ ہیں، جن میں ظہار کے علاوہ کسی اور مفہوم کا احتمال نہ ہو، مثلاً: ''أَنتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّيْ'' اور کنائی الفاظ وہ ہیں، جن میں اس کے علاوہ کوئی اور مفہوم بھی نکلتا ہو، مثلاً ''أَنتِ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّيْ'' اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ بیوی کو ماں کے ساتھ ادب و احترام میں تشبیہ دی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کو حرمت (حرام ہونے) میں تشبیہ دی ہو، پہلی قسم کے الفاظ میں بلا نیت بھی ظہار کا تحقق ہو جائے گا اور دوسری قسم کے الفاظ میں اس کی نیت کے اعتبار سے فیصلہ ہوگا۔

وَأَمَّا الرَّجْعَةُ، إلخ: ''رَجْعَةٌ'' رجوع مصدر سے اسم مرۃ ہے، بمعنی لوٹنا اور لوٹانا اور اصطلاحاً رجعت کہتے ہیں: ''اِستِدَامَةُ المِلْكِ القَائِمِ'' کہ پہلے سے قائم نکاح کو برقرار رکھنا، اس کے لئے عدت کا بقا شرط ہے، عدت کے بعد اس کا اختیار نہیں رہتا۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ رجعت نکاح کے مثل ہے، نکاح کے مثل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح نکاح کے تحقق کے لئے نیت وارادہ شرط نہیں ہے، ہزل، خطا اور اکراہ کی صورت میں بھی نکاح کا تحقق ہو جاتا ہے، ایسے ہی رجعت کا تحقق بھی بہر صورت ہو جائے گا، جیسا کہ حدیث میں بھی اس کی تصریح ہے: ''ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالرَّجْعَةُ(١)''۔

---

(١) أبو داود/ الطلاق/ الطلاق على الهزل ١/ ٢٩٨، الترمذي/ الطلاق واللعان/ الجد والهزل في الطلاق ١/ ١٤٢، ابن ماجه/ الطلاق/ الرجل يجحد الطلاق ص: ١٤٧.

رجعت کی کئی صورتیں ہیں:

﴿۱﴾ بہ ذریعہ فعل ہو، مثلاً بوس وکنار کرلے، یا صحبت کرلے، مگر بہ ذریعہ فعل مکروہ ہے اور اس میں نیت بھی ضروری نہیں ہے۔

﴿۲﴾ الفاظ صریحہ کے ذریعہ ہو، رجعت کے صریح الفاظ یہ ہیں: "رَاجَعْتُکِ، اِرْتَجَعْتُکِ، رَجَعْتُکِ، أمْسَکْتُکِ، مَسَّکْتُکِ، رَدَّدْتُکِ إلَيَّ"، اس قسم کے الفاظ سے بلا نیت کے بھی رجعت متحقق ہو جائے گی۔

﴿۳﴾ الفاظ کنائی کے ذریعہ ہو، رجعت کے کنائی الفاظ یہ ہیں: "أنتِ عِندِيْ کَمَا کُنتِ" (تیرا میرے نزدیک وہی مقام ہے، جو پہلے تھا)، "أنتِ امْرَأتِيْ"، اس قسم کے الفاظ میں نیت ضروری ہوگی، یا یہ کہ دلالتِ حال موجود ہو (۱)۔

مصنف علیہ الرحمہ نے "لَکِنْ مَا کَانَ مِنْهَا" سے جو استدراک فرمایا ہے، اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ صریح وکنایہ کا فرق صرف رجعت میں ہے، نکاح میں یہ فرق نہیں ہے، جب کہ نکاح میں بھی صریح وکنایہ کا فرق ہے: لہذا یہ استدراک محل نظر ہے، فتدبر۔

﴿یمین کے معنی واقسام اور یمین باللہ میں نیت کا حکم﴾

وَأمَّا الیَمِیْنُ بِاللّٰهِ، إلخ: یہاں سے یمین میں نیت کا حکم بیان کیا جاتا ہے، یمین کے لغوی معنی قوت کے ہیں اور اصطلاحاً یمین کی تعریف ہے: "عَقْدٌ قَوِيَ بِهِ عَزْمُ الحَالِفِ عَلٰی الفِعْلِ أوْ التَّرْکِ"، یعنی وہ عقد کہ جس کے ذریعہ قسم کھانے والا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے اپنے ارادہ کو پختہ کرے۔

یمین کی تین قسمیں ہیں: ﴿۱﴾ یمین غموس ﴿۲﴾ یمین لغو ﴿۳﴾ یمین منعقدہ

ماضی کے کسی واقعہ کے بارے میں قصداً جھوٹی قسم کھائے، تو یہ یمین غموس ہے اور اگر اس کو سچ سمجھتے ہوئے قسم کھائے، تو یہ یمین لغو ہے اور آئندہ کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں قسم کھائے، تو یہ یمین منعقدہ ہے۔

پہلی قسم میں گنہ گار ہوگا، دوسری قسم میں کچھ نہ ہوگا اور تیسری قسم میں اگر اس کو پورا کردیا، تو کچھ نہیں اور اگر پورا نہ کرسکا تو کفارہ دینا لازم ہوگا۔ کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو صبح وشام پیٹ بھر کر کھانا کھلائے، یا ان کو دس جوڑے کپڑے دے، اس پر قدرت نہ ہو، تو تین دن لگاتار روزے رکھے۔

---

(۱) البحر الرائق ٤/ ٥٤ـ ٥٥.

یمین کے تحقق کے لئے نیت ضروری نہیں ہے، چنانچہ یمین کے الفاظ جس طرح بھی زبان سے نکلیں گے، قصد وارادہ سے یا غفلت وبھول میں، غلطی سے یا جبر واکراہ کے نتیجہ میں؛ بہرصورت یمین منعقد ہوجائے گی، اسی طرح محلوف علیہ یعنی وہ کام کہ جس کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائی ہے، اس کا بھی یہی حکم ہے، یعنی اس کو جس طرح بھی کرے گا، خواہ ارادہ سے اور خواہ غفلت میں، خواہ غلطی سے یا زبردستی کرنے سے، حتی کہ اگر مدہوشی یا جنون کی حالت میں بھی اس کو انجام دے گا، تو حانث ہوجائے گا، البتہ یہ ضروری ہے کہ اس کو خود کرے، اگر خود نہیں کرے گا، تو پھر حانث نہیں ہوگا، مثلاً اگر پانی نہ پینے کی قسم کھائی، پھر کسی نے اس کے منھ میں زبردستی پانی ڈال دیا، تو وہ حانث نہیں ہوگا(۱)۔

﴿یمین میں لفظ عام میں خاص کی نیت کرنا﴾

وَأَمَّا نِيَّةُ تَخْصِيصِ العَامِّ فِي اليَمِينِ، إلخ : یمین سے متعلق ایک معروف مسئلہ یہ ہے کہ یمین میں لفظ عام بول کر اس سے کوئی مخصوص چیز مراد لینا کیسا ہے؟ اور کیا ایسی نیت معتبر ہے؟ مثلاً کوئی شخص کہے: "كُلُّ امْرَأَةٍ أَتَزَوَّجُهَا، فَهِيَ طَالِقٌ" اور پھر کہے کہ "كُلُّ امْرَأَةٍ" سے میری مراد خاص شہر کی عورتیں تھیں، یہ تخصیص عام ہے، تو اس کا کیا حکم ہے؟

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تخصیص عام کی نیت دیانۃً تو مقبول اور معتبر ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ قضاءً معتبر ہونے میں اختلاف ہے، امام خصاف رحمہ اللہ کے یہاں قضاءً بھی یہ نیت معتبر ہے، چنانچہ قاضی اسی کے مطابق فیصلہ کرے گا اور باقی حضرات کے یہاں قضاءً اس نیت کا اعتبار نہیں ہوگا، چنانچہ مذکورہ صورت میں دیانۃً تو بالاتفاق اس کی منکوحہ پر طلاق نہیں ہوگی اور امام خصاف رحمہ اللہ کے نزدیک قضاءً بھی نہیں ہوگی اور باقی حضرات کے یہاں قضاءً ہوجائے گی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حالف اگر مظلوم ہو، تو امام خصاف رحمہ اللہ کے قول پر فتوی ہوگا؛ لہذا قاضی اگر حالف کی مظلومیت سے واقف ہو، تو وہ امام خصاف رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق ہی فیصلہ کرے گا(۲)۔

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۵۰.

(۲) رد المختار مع الدر المختار ۳/ ۹۹.

حالف کے مظلوم ہونے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص بہ جبر واکراہ کسی سے "کُلُّ امْرَأَةٍ أَتَزَوَّجُهَا، فَهِيَ طَالِقٌ" کہلوائے، پھر قائل کسی سے نکاح کر لے اور منکوحہ کو معلوم ہو کہ اس کے شوہر نے ایسا کہہ رکھا ہے، چنانچہ وہ قاضی کے یہاں اپنا مسئلہ دائر کرے، شوہر کہے کہ میری نیت مذکورہ جملہ سے خاص شہر کی عورتیں تھیں، کہ یہ جملہ میں نے اکراہ کی وجہ سے کہا تھا اور قاضی کو معلوم ہو کہ اس پر اکراہ کیا گیا تھا، تو قاضی امام خصاف رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق اس کی تصدیق کرے گا اور طلاق کے عدم وقوع کا فیصلہ کرے گا، اگر چہ باقی حضرات کے اعتبار سے اس کی یہ نیت قضاءً معتبر نہیں؛ لہذا قاضی اس کے مطابق فیصلہ بھی نہیں کرے گا۔

نیز واضح رہے کہ تخصیص عام میں نیت کا مذکورہ حکم اس وقت ہے جب کہ حالف لفظ عام کو ذکر کرے اور اگر حالف نے لفظ عام ذکر نہیں کیا، تو پھر تخصیص کی نیت راجح قول کے مطابق نہ دیانۃً معتبر ہوگی اور نہ قضاءً، البتہ ایک قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی صرف دیانۃً معتبر ہوگی، امام محمد رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت یہی ہے اور امام خصاف رحمہ اللہ کے یہاں بھی یہی مختار ہے (۱)۔

وَكَذٰلِكَ اخْتَلَفُوا هَلِ الاعْتِبَارُ، إلخ: یمین میں نیت سے متعلق ایک مسئلہ یہ ہے کہ یمین میں حالف (قسم کھانے والے) کی نیت کا اعتبار ہے، یا مستحلف (قسم کھلانے والے) کی؟

مطلب یہ ہے کہ حالف نے اپنے حلف کے الفاظ سے ظاہری معنی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد لئے اور مستحلف نے ظاہری معنی ہی مراد لئے، تو نیت کس کی معتبر ہوگی؟ یعنی حلف کے الفاظ کو حالف کے مراد لئے ہوئے معنی پر محمول کریں گے، یا مستحلف کے مراد لئے ہوئے معنی پر؟

اس بارے میں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فتوی اس پر ہے کہ حالف اگر مظلوم ہے، تو اس کی نیت کا اعتبار ہوگا اور اگر وہ ظالم ہے اور مستحلف مظلوم ہے، تو پھر مستحلف کی نیت کا اعتبار ہوگا۔

حالف کے مظلوم ہونے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کسی آدمی نے قلم خریدا اور اسے کوئی مجبور کرے کہ اپنا یہ قلم مجھے بیچ دو، اس پر وہ اکراہ کرنے والے کے سامنے یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ قلم میرا نہیں ہے، تو اکراہ کرنے والا اس سے کہے کہ قسم کھا کر کہو کہ یہ قلم تمہارا اپنا نہیں ہے، چنانچہ وہ ان الفاظ سے قسم کھائے: "وَاللّٰهِ! دَفَعَنِي هٰذَا الْقَلَمَ فُلَانٌ"، بخدا! یہ قلم مجھے فلاں شخص نے دیا ہے اور مراد یہ ہو کہ بائع نے دیا ہے اور مستحلف یہ سمجھے کہ اس فلاں شخص

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۹٦، رد المحتار مع الدر المختار ۳/ ۹۸.

نے اس کو یہ قلم بطور عاریت کے دیا ہے، تو حالف کی مراد "دفع" سے دفع بمعنی البیع ہے اور مستحلف اس کو دفع بمعنی العاریۃ سمجھ رہا ہے، تو کس کی نیت معتبر ہوگی؟

تو چوں کہ اس صورت میں حالف مظلوم ہے، اس پر اکراہ کیا جارہا ہے؛ اس لئے اس کی نیت معتبر ہوگی اور اس قسم پر اس کو گناہ نہ ہوگا اور اس کی یمین؛ یمین غموس شمار نہ ہوگی۔

حالف کے ظالم ہونے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز بیچی اور پیسے لے لئے؛ مگر ابھی تک وہ چیز مشتری کے حوالے نہیں کی، اب مشتری تقاضا کرتا ہے کہ میری مبیع مجھے دو، اس پر وہ کہتا ہے کہ میرے ذمہ تمہاری کوئی چیز ہی نہیں ہے کہ جو میں تمہیں دوں، تو مشتری اس سے کہے کہ اس بات پر قسم کھاؤ، تو بائع قسم کھا کر کہتا ہے کہ "وَاللّٰہِ! مَا وَجَبَ عَلَيَّ تَسلِيمُہٗ إِلَيکَ" کہ بخدا! اس چیز کو تیرے سپرد کرنا میرے اوپر واجب نہیں ہے اور مراد یہ ہو کہ بطور ہبہ سپرد کرنا واجب نہیں ہے، جب کہ مشتری جو مستحلف ہے، اس نے بطور بیع سپرد کرنے کے بارے میں قسم کھلوائی ہے، تو کس کی نیت معتبر ہوگی؟

تو چوں کہ اس صورت میں حالف یعنی بائع ظالم ہے، وہ یہ قسم کھا کر مستحلف یعنی مشتری کی چیز ہڑپ کرنا چاہتا ہے؛ لہذا اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا اور اس نے جن الفاظ سے قسم کھائی ہے، گو وہ ان میں سچا ہے کہ اس کے ذمہ بطور ہبہ سپرد کرنا واقعۃً لازم نہیں ہے؛ مگر پھر بھی اس کی قسم یمین غموس شمار ہوگی اور وہ گنہ گار ہوگا۔

نیز واضح رہے کہ حالف یا مستحلف کی نیت کے معتبر ہونے کے بارے میں جو مصنف رحمہ اللہ نے یہ کہا ہے کہ اس میں فقہا کا اختلاف ہے، پھر آگے مفتی بہ قول نقل کیا ہے، تو اس بارے میں صاحب بدائع نے امام کرخی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے، البتہ فتاوی قاضی خان میں اس کو صرف امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول قرار دیا ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب کچھ نقل نہیں کیا، جب کہ بدائع میں امام ابو یوسف عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم کی سند سے یہی قول نقل کیا گیا ہے (۱)؛ اس لئے حضرات ائمہ ثلاثہ احناف کی حد تک یہ مسئلہ متفقہ ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ٤/ ٥٤.

أَمَّا الإِقْرَارُ وَالوَكَالَةُ فَيَصِحَّانِ بِدُوْنِهَا، وَكَذَا الإِيْدَاعُ وَالإِعَارَةُ، وَكَذَا القَذْفُ وَالسَّرِقَةُ، وَأَمَّا القِصَاصُ فَمُتَوَقِّفٌ عَلٰى قَصْدِ القَاتِلِ القَتْلَ؛ لَكِنْ قَالُوْا: لَمَّا كَانَ القَصْدُ أَمْرًا بَاطِنًا، أُقِيْمَتِ الآلَةُ مَقَامَهُ، فَإِنْ قَتَلَهُ بِمَا يُفَرِّقُ الأَجْزَاءَ عَادَةً، كَانَ عَمَدًا، وَوَجَبَ القِصَاصُ فِيْهِ، وَإِلَّا فَإِنْ قَتَلَهُ بِمَا لا يُفَرِّقُ الأَجْزَاءَ عَادَةً؛ لَكِنَّهُ يَقْتُلُ غَالِبًا، فَهُوَ شِبْهُ عَمَدٍ، لا قِصَاصَ فِيْهِ عِنْدَ الإِمَامِ الأَعْظَمِ، وَأَمَّا الخَطَاءُ بِأَنْ(١) يَقْصِدَ مُبَاحًا، فَيُصِيْبَ آدَمِيًّا(٢)، كَمَا عُلِمَ فِيْ بَابِ الجِنَايَاتِ.

وَأَمَّا قِرَاءَةُ القُرْآنِ؛ قَالُوْا: إِنَّ القُرْآنَ يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ قُرْآنًا بِالقَصْدِ، فَجَوَّزُوْا لِلْجُنُبِ وَالحَائِضِ قِرَاءَةَ مَا فِيْهِ مِنَ الأَذْكَارِ، بِقَصْدِ الذِّكْرِ، وَالأَدْعِيَةَ بِقَصْدِ الدُّعَاءِ؛ لَكِنْ أَشْكَلَ عَلَيْهِ قَوْلُهُمْ: لَوْ قَرَأَ بِقَصْدِ الذِّكْرِ لا تَبْطُلُ صَلاتُهُ، وَأَجَبْنَا عَنْهُ فِيْ شَرْحِ الكَنْزِ(٣): بِأَنَّهُ فِيْ مَحَلِّهِ، فَلا يَتَغَيَّرُ بِعَزِيْمَتِهِ، وَقَالُوْا: إِنَّ المَامُوْمَ إِذَا قَرَأَ الفَاتِحَةَ فِيْ صَلاةِ الجَنَازَةِ بِنِيَّةِ الذِّكْرِ لا تَحْرُمُ عَلَيْهِ، مَعَ أَنَّهُ تَحْرُمُ عَلَيْهِ قِرَاءَتُهَا فِيْ الصَّلاةِ.

ترجمہ: بہر حال اقرار اور وکالت، تو وہ بغیر نیت کے صحیح ہو جاتے ہیں اور یہی ودیعت رکھنے اور عاریت پر دینے کا حکم ہے اور یہی قذف اور سرقہ کا حکم ہے۔ اور بہر حال قصاص، تو وہ قاتل کے ارادۂ قتل پر موقوف ہے؛ لیکن انھوں نے کہا ہے کہ چوں کہ ارادہ ایک پوشیدہ امر ہے، تو آلہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا، تو اگر اس کو ایسے آلہ سے قتل کیا، جو عموماً اعضا کو پارہ پارہ کر دیتا ہے، تو وہ قتل عمد ہے اور اس میں قصاص واجب ہوگا، ورنہ پس اگر اس کو ایسے آلہ سے قتل کیا، جو عموماً اعضا کو پارہ پارہ نہیں کرتا؛ لیکن غالباً اس سے موت واقع ہو جاتی ہے، تو یہ شبہ عمد ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں قصاص نہیں ہے۔ بہر حال قتل خطا کہ کسی مباح القتل چیز کا

---

(١) وفي نسخة "فإن".

(٢) وهذا تعريف القتل فقط، ولم يذكر المصنف حكمه؛ بل أحاله إلى ما علم في باب الجنايات، وهو: أنه لا قصاص فيه؛ بل كفارة، ودية على العاقلة. (الدر المختار مع رد المحتار ٥/ ٣٤٢).

(٣) البحر الرائق/ الطهارة/ الحيض ١/ ٢١٠.

قصد کرے، مگر وہ کسی آدمی کو لگ جائے، جیسا کہ باب الجنایات میں معلوم ہوا۔

اور بہر حال قراءت قرآن، تو انھوں نے کہا ہے کہ قرآن قصد کی وجہ سے اپنے قرآن ہونے سے نکل جاتا ہے، چنانچہ انھوں نے جنبی شخص اور حائضہ عورت کے لئے ان آیتوں کی قراءت کو جو اذکار کے قبیل سے ہیں؛ ذکر کے قصد سے اور جو دعاؤں کے قبیل سے ہیں؛ دعا کے قصد سے جائز قرار دیا ہے؛ لیکن اس بات پر ان کے قول: ''اگر ذکر کے قصد سے پڑھے، تو نماز باطل نہیں ہوگی'' سے اشکال کیا گیا اور ہم نے شرح کنز میں اس کا جواب یہ دیا کہ وہ اپنے محل میں ہے؛ لہذا وہ اس کے ارادہ سے نہیں بدلے گا اور انھوں نے کہا ہے کہ مقتدی جب نماز جنازہ میں ذکر کی نیت سے سورہ فاتحہ پڑھے، تو یہ اس کے لئے حرام نہیں ہے، باوجودے کہ اس کے لئے سورہ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا حرام ہے۔

﴿اقرار کے معنی اور اس میں نیت کا حکم﴾

تشریح: أَمَّا الإِقْرَارُ وَالوَكَالَةُ، إلخ: یہاں سے مزید معاملات میں نیت کا حکم بیان کیا جاتا ہے، ایک معاملہ اقرار ہے، اقرار کے لغوی معنی ہیں: ثابت کرنا، اعتراف کرنا۔ اور حضرات فقہا کی اصطلاح میں اقرار یہ ہے کہ آدمی اپنے ذمہ کسی غیر کا حق ہونے کی خبر دے: ''إِخْبَارٌ بِحَقٍّ عَلَيْهِ لِلْغَيْرِ''، اقرار کرنے والا ''مُقِرّ''، جس کے حق کا اقرار کیا ہے ''مُقَرّ لَهُ'' اور جس حق کا اقرار کیا اس کو ''مُقَرّ بِهِ'' کہتے ہیں، اقرار ذو جہتین ہے: اخبار اور انشاء۔

اخبار ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ ''مُقَرّ لَهُ'' کے قبول پر موقوف نہیں ہے، اگر انشاء محض ہوتا، تو اس کے قبول کے بغیر اقرار متحقق نہ ہوتا اور انشاء ہونے کی علامت یہ ہے کہ اگر کسی جانور کا اقرار کیا، تو یہ اس کے بچہ کا اقرار نہ ہوگا، اگر اخبار محض ہوتا، تو جانور کے ساتھ بچہ بھی مقر لہ کا ہوتا۔

اپنے ذمہ دوسرے کے حق کی خبر دینا ''اقرار'' ہے اور دوسرے کے ذمہ اپنا حق ہونے کی خبر دینا ''دعوی'' کہلاتا ہے اور کسی دوسرے کے حق کی تیسرے شخص کے ذمہ ہونے کی خبر دینا ''شہادت'' کہلاتا ہے۔

اقرار میں پہلے سے ثابت شدہ حق کی خبر دی جاتی ہے، کسی نئے حق کا انشاء نہیں ہوتا؛ لہذا اگر وہ حق واقعۃً پہلے سے ثابت ہو، تو وہ مقر پر لازم ہوگا، ورنہ نہیں، چنانچہ اگر اکراہ کے نتیجہ میں یا گواہ بنا کر طلاق کا جھوٹا اقرار کیا، تو اس اقرار کے باوجود بیوی پر طلاق نہیں ہوگی؛ کیوں کہ پہلے سے کوئی طلاق تھی ہی نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص جھوٹ ہی کسی کے لئے کسی سامان کا اقرار کرے اور مقر لہ کو معلوم ہو کہ میرا کوئی سامان اس کے ذمہ نہیں ہے، تو اس

صورت میں اس کے لئے مقر سے وہ سامان لینا درست نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ حق مقر کے ذمہ پہلے سے واجب نہیں تھا۔

اقرار چوں کہ ایک خبر ہے، جس میں صدق و کذب ہر دو احتمال ہے؛ لہٰذا یہ نہ حجت ہونا چاہئے اور نہ اس بنا پر کچھ واجب ہونا چاہئے؛ لیکن چوں کہ اس میں صدق کا پہلو غالب ہے، بایں معنی کہ کوئی انسان خواہ مخواہ اپنے ذمہ کوئی چیز نہیں لیتا، اس کا اپنے ذمہ کسی حق ہونے کا از خود اقرار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی اصل ہے؛ لہٰذا جس چیز کا وہ اقرار کرے گا، وہ اس پر واجب ہوگی۔

اقرار بذاتِ خود حجت ہے، اس کے بعد اثبات حق کے لئے قضائے قاضی کی ضرورت نہیں رہتی اور شہادت کے لیے قضائے قاضی کی ضرورت ہے، اس لحاظ سے اقرار شہادت پر مقدم ہے، چنانچہ قاضی بھی شہادت سے قبل مجرم سے اقرار جرم کی کوشش کرے گا، یہاں تک کہ اگر شہادت کے بعد بھی اقرار پایا جائے، تو شہادت باطل ہوجائے گی اور اقرار کی بنیاد پر فیصلہ ہوگا، اسی لئے اس کو **سید الحجج** اور **سید الأدلة** کہا جاتا ہے، البتہ اقرار حجت قاصرہ ہے، یعنی اقرار کا اثر صرف اقرار کرنے والے تک محدود رہے گا، کسی دوسرے تک اس کا اثر متعدی نہیں ہوگا، چنانچہ اگر کوئی شخص اپنے ساتھ کسی دوسرے کے بارے میں بھی شریک جرم ہونے کا اقرار کرے، تو وہ خود تو ماخوذ ہوگا؛ لیکن اس دوسرے شخص سے محض اس کے اقرار کی وجہ سے مواخذہ نہیں ہوگا۔

اقرار کبھی صریح الفاظ سے ہوتا ہے اور کبھی مبہم الفاظ سے، جس کا حکم کتب فقہ میں مذکور ہے، یہاں صرف یہ ذکر کرنا ہے کہ اس کے تحقق کے لئے نیت ضروری نہیں ہے، بلا نیت بھی اس کے الفاظ معتبر ہوں گے (۱)۔

﴿وکالت کے معنی اور اس میں نیت کا حکم﴾

ایک معاملہ "وَكَالَةٌ" ہے، اس کے لغوی معنی حفاظت اور سپردگی کے ہیں اور یہ لفظ واؤ کے فتحہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ ہے اور اصطلاحاً "وَكَالة" یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو اپنی زندگی میں کسی جائز کام میں اپنا نائب بنادے، نائب بنانے والے کو "مُوَكِّلٌ" اور جس کو نائب بنایا جائے، اس کو "وَكِيلٌ" اور جس کام کا نائب بنایا جائے، اس کو "مُوَكَّلٌ بِهِ" کہتے ہیں، زندگی میں کسی کو نائب بنانا وکالت ہے اور مرنے کے بعد نائب بنانا "وصیت" ہے۔ نیز دوسرے کو نائب مقرر کرنا وکالت ہے اور اگر کوئی دوسرا از خود کسی دوسرے کی طرف سے کوئی کام انجام دے، تو یہ "فَضَالَةٌ" ہے، اسی طرح کسی کام کی انجام دہی میں نائب بنانا وکالت ہے اور اگر کام خود انجام دیا جائے؛ مگر اس کی اطلاع دوسرا شخص پہنچائے، تو یہ "رِسَالَةٌ" ہے، پھر بدیہی بات ہے کہ جس کام کو انسان خود

(۱) رد المختار مع الدر المختار الأقرار ٤/ ٤٤٨، الفقه الإسلامي وأدلته ٨/ ٦٨٠٩.

کرسکتا ہو، اسی کا دوسرے کو وکیل بنایا جاسکتا ہے، جس کو خود انجام نہیں دے سکتا، اس کا وکیل بھی نہیں بنایا جاسکتا، مثلاً بچہ اپنے مال کو ہبہ نہیں کرسکتا، تو اس کا وکیل بھی نہیں بنا سکتا۔

وکالت ایک ضرورت ہے، بایں معنی کہ بسا اوقات انسان کسی کام کی انجام دہی سے عاجز ہوتا ہے، یا اس کو اس کی انجام دہی سے پریشانی یا شرم لاحق ہوتی ہے؛ اس لئے اس کو دوسرے کو نائب مقرر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، وکالت ایجاب وقبول کے ذریعہ متحقق ہوتی ہے، نیز اس کی مختلف اقسام ہیں: "وَكَالَةٌ مُنجَزَةٌ، وَكَالَةٌ مُضَافَةٌ، وَكَالَةٌ عَامَّةٌ، وَكَالَةٌ خَاصَّةٌ، وَكَالَةٌ مُطلَقَةٌ اور مُقَيَّدَةٌ" وغیرہ، جن کی تعریفات کتب فقہ میں مذکور ہیں، اقرار کی طرح وکالت کے لئے بھی نیت شرط نہیں ہے۔

﴿ودیعت کے معنی اور اس میں نیت کا حکم﴾

تیسرا معاملہ "إِيدَاعٌ" ہے، یہ "و د ع" سے ماخوذ ہے، بمعنی ترک کرنا اور اصطلاحاً اس کی تعریف ہے: "تَسلِيطُ الغَيرِ عَلٰی حِفظِ مَالِهِ"، یعنی کسی کو اپنے مال کی حفاظت کا ذمہ دار بنانا، پھر مال کی حفاظت کا ذمہ دار بنانے والا "مُودِعٌ"، اور جس کو ذمہ دار بنایا جائے وہ "مُودَعٌ" اور جس شئ کا ذمہ دار بنایا وہ "وَدِيعَةٌ" ہے، اس کا تحقق ایجاب وقبول کے ذریعہ ہوتا ہے، یہ ایجاب وقبول خواہ صراحۃً ہو اور خواہ دلالۃً اور خواہ کنایۃً (۱)۔

کسی کی امانت رکھنا اور اس کی حفاظت کرنا کارِ ثواب ہے، اس کے ضیاع پر ضمان بھی واجب نہیں ہوتا، البتہ اگر حفاظت میں کسی طرح کی تعدی اور تقصیر پائی جائے، تو پھر ضمان واجب ہوگا۔

ودیعت عقدِ لازم نہیں ہے، فریقین میں سے جو جب چاہے اس کو فسخ کرسکتا ہے، اس کی حیثیت محض تعاون اور تناصر کی ہے اور یہ حسن معاشرت کی قبیل سے ہے اور نیت اس کے تحقق کے لئے بھی ضروری نہیں ہے۔

﴿عاریت کے معنی اور اس میں نیت کا حکم﴾

چوتھا معاملہ "اعارۃ" کا ہے، بمعنی عاریت پر دینا، "عاریة" یا کی تشدید وتخفیف ہر دو طرح مستعمل ہے اور اصطلاحاً اس کی تعریف ہے: "تَملِيكُ المَنفَعَةِ مَجَّانًا"، یعنی کسی کو کسی شئ کے استعمال کی بلاعوض اجازت دینا۔ اور اگر کسی کو کوئی شئ بعوض استعمال کے لئے دی جائے، تو یہ "إِجَارَةٌ" کہلاتا ہے، پھر عاریت پر دینے والا "مُعِيرٌ" اور جو عاریت پر لے، وہ "مُستَعِيرٌ" اور جو شئ عاریت پر دی جائے، اس کو "مُستَعَارٌ" کہتے ہیں،

---

(۱) مجلة الأحكام العدلية مادة: ۷۷۳، الدر المختار مع رد المحتار ٤/ ٤٩٤.

اس کے تحقق کے لئے بھی ایجاب وقبول شرط ہے، البتہ ایجاب صراحۃً ضروری ہے اور قبول دلالۃً بھی کافی ہے(١)۔

عاریت کا حکم یہ ہے کہ مستعیر؛شئ مستعار سے نفع اندوزی کا مالک ہوجاتا ہے اور یہ بھی ودیعت کی طرح عقد لازم نہیں ہے، معیر جب چاہے اپنی شئ واپس لے کر معاملہ کو ختم کرسکتا ہے، خواہ عاریت مطلق ہو، یا کسی خاص وقت تک کے لئے ہو، البتہ وقت کی قید لگانے کی صورت میں اس وقت سے قبل واپس لینا مکروہ ہے کہ اس میں وعدہ شکنی ہے، اسی طرح فریقین میں سے کسی ایک کی موت ہوجانے سے بھی یہ فسخ ہوجائے گا؛ لہذا اس کے بعد اس سے انتفاع حلال نہ ہوگا؛ بلکہ فوراً واپسی ضروری ہے، نیز شئ مستعار مال ودیعت کے درجہ میں ہے، چنانچہ تعدی کی صورت میں اس کے ضیاع پر ضمان واجب ہوگا اور یہ بھی بلا نیت متحقق ہوجاتا ہے۔

﴿قذف کے معنی اور اس میں نیت کا حکم﴾

پانچواں معاملہ "قَـذْف" ہے، اس کے لغوی معنی پتھر پھینکنے کے ہیں، پھر ناگوار امور کو کسی کی جانب منسوب کرنے کو بھی "قذف" کہا جانے لگا، کہ وہ بھی اپنی تاثیر میں مثل پتھر کے ہیں(٢)۔

اور اصطلاحاً "قذف" یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے پر بطور سب وشتم صریح زنا کی تہمت لگائے، مثلاً یہ کہے کہ تونے زنا کیا ہے وغیرہ۔ اگر کسی کی جانب زنا کو منسوب کیا؛ مگر بطور سب وشتم کے نہیں، تو پھر اس کو "قذف" نہیں کہا جائے گا، مثلاً زنا کی شہادت دے، تو یہ قذف نہیں ہوگا، اسی طرح اگر صریح زنا کی تہمت نہیں ہے، تب بھی اس پر قذف کا اطلاق نہیں ہوگا، قذف کے مختلف درجات ہیں، کسی بھی شخص پر اس طرح کی تہمت لگانا گناہ کبیرہ ہے، چنانچہ ایک روایت میں اس کو "موبقات" (ہلاک کردینے والے گناہ) میں سے شمار کیا گیا ہے(٣)۔

کسی محصن شخص یعنی وہ جس میں یہ پانچ اوصاف ہوں: "عقل، بلوغ، حریت، اسلام اور پاک دامنی" پر ایسی تہمت لگانا گناہ کبیرہ ہونے کے ساتھ موجب حد بھی ہے اور حضرت مریم علیہا السلام اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا پر یہ تہمت لگانا کفر ہے(٤)۔

---

(١) رد المحتار على الدر المختار/ العارية ٤/ ٥٠٢.

(٢) لسان العرب.

(٣) صحيح البخاري/ المحاربين/ رمي المحصنات، صحيح مسلم/ الإيمان/ بيان الكبائر.

(٤) رد المحتار على الدر المختار ٣/ ١٦٧.

قذف کی حد؛ اسی (٨٠) کوڑے ہیں اور اس کا وقوع بھی بلانیت ہوجائے گا، چنانچہ کسی کے بارے میں صریح زنا کے الفاظ بلا ارادہ بھی اگر کہے، تب بھی وہ معتبر مانے جائیں گے۔

﴿سرقہ کے معنی اور اس میں نیت کا حکم﴾

چھٹا معاملہ "سَـرِقَةٌ" ہے، اس کے لغوی معنی کسی چیز کو چپکے یا چالاکی سے لے لینے کے ہیں: "أَخْـذُ الشَّيْءِ فِيْ خِفَاءٍ وَحِيْلَةٍ" (١)۔ اور اس کی اصطلاحی دو تعریفیں کی گئیں ہیں، ایک مختصر اور ایک مفصل وجامع۔

مختصر تعریف ہے کہ کسی شخص کی کوئی بھی چیز ناحق چپکے سے لے لینا، خواہ وہ سرقہ کے نصاب کے برابر ہو یا نہ ہو (٢)۔

اور اس کی جامع مانع تعریف؛ جو اس کی تمام شروط پر مشتمل ہے، یہ ہے: أَخْـذُ مُـكَـلَّفٍ نَـاطِقٍ بَصِيْـرٍ عَشْرَةَ دَرَاهِمَ أَوْ مِقْدَارَهَا مَقْصُوْدَةً بِالأَخْذِ، ظَاهِرَةَ الإِخْرَاجِ، خُفْيَةً مِنْ صَاحِبِ يَدٍ صَحِيْحَةٍ مِمَّا لا يَتَسَـارَعُ إِلَيْـهِ الـفَسَـادُ فِـيْ دَارِ العَدْلِ مِنْ حِرْزٍ لا شُبْهَةَ وَلا تَأْوِيْلَ فِيْهِ" (٣)، یعنی کسی عاقل، بالغ، گویا اور بینا شخص کا چپکے سے جائز قبضہ رکھنے والے کسی شخص کی دس دراہم یا اس کے بقدر قیمتی اور جلد خراب نہ ہونے والی کوئی چیز دار الاسلام میں محفوظ جگہ سے اس طور پر لے لینا جو ظاہر ہو اور اس ماخوذ مال میں نہ ملکیت کا شبہہ ہو اور نہ کسی تاویل کی گنجائش۔

اس تعریف کا ہر لفظ اپنی نقیضوں کو خارج کر رہا ہے اور وہ تمام نقائض اور محترزات ظاہر ہیں، مذکورہ طریقہ پر چوری کرنا اتنا سخت گناہ ہے کہ شریعت نے اس کی سزا از خود متعین کی اور وہ بھی عبرتناک؛ کہ ایسے شخص کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس طرح دوبارہ چوری کرنے پر بایاں پاؤں کاٹا جائے گا، اس کے بعد بھی پھر اسی طرح چوری کرے، تو حنفیہ وحنابلہ رحمہم اللہ کے یہاں اب اس کو قید کر دیا جائے گا، یہاں تک کہ توبہ کر لے۔ اور امام مالک و امام شافعی رحمہما اللہ کے یہاں بایاں ہاتھ اور پھر چوری کرنے پر دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔

اس کا تحقق بھی نیت پر موقوف نہیں ہے، مذکورہ طریقہ پر اگر بلا ارادہ بھی کوئی چیز لے لی گئی، تو وہ سرقہ کہلائے گی۔

---

(١) البحر الرائق/ السرقة ٥/ ٥٤.

(٢) البحر الرائق/ السرقة ٥/ ٥٤.

(٣) الدر المختار ٣/ ١٩٢.

﴿النِّيَّةُ فِي وُجُوبِ القِصَاصِ ومَعنَاهُ﴾

وَأَمَّا القِصَاصُ، إلخ: یہاں سے قصاص میں نیت کا حکم بیان کیا جاتا ہے، ''قصاص'' کے معنی نقش قدم کی تلاش اور نشان راہ کی اتباع کے ہیں، قصاص میں بھی یہی ہوتا ہے کہ مجنی علیہ (جس پر جرم کا ارتکاب کیا جائے) یا اس کا وارث؛ جانی (مجرم) کے ساتھ وہی کرتا ہے، جو اس نے اس کے یا اس کے مورث کے ساتھ کیا تھا۔ اور شرعاً قصاص یہ ہے کہ قتل یا جسمانی ایذا رسانی کے عوض مجرم کو بھی اس کی ایذا کے مثل سزا دینا۔

قصاص اور دیگر شرعی حدود میں متعدد فروق وامتیازات ہیں، جو علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے آئندہ ذکر کیے ہیں (١)، ان میں سے ایک یہ ہے کہ دیگر حدود کے بر خلاف قصاص کا وجوب قاتل کے ارادۂ قتل پر موقوف ہے، اگر قاتل بالارادہ قتل کرے، تو قصاص واجب ہوگا، ورنہ نہیں؛ لیکن چوں کہ قتل کا قصد ایک باطنی امر ہے؛ اس لئے آلۂ قتل کو اس کی علامت کے طور پر مقرر کیا گیا، اگر ایسے آلہ سے قتل کرے، جو عموماً اعضا کو چیر دیتا ہے، مثلاً تلوار، چھری، نیزہ وغیرہ، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس کا ارادہ قتل کا تھا؛ لہذا یہ قتل عمد ہوگا اور قصاص واجب ہوگا اور اگر ایسے آلہ سے قتل کیا، جو عام طور پر اعضا کو نہیں چیرتا، مثلاً بڑا ڈنڈا اور بڑا پتھر وغیرہ، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس کا ارادہ قتل کا نہیں تھا؛ لہذا اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا، اس کا نام ''شبہ عمد'' ہے۔

یہ تفصیل امام صاحب رحمہ اللہ کے یہاں ہے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں ارادۂ قتل کی علامت ایسے آلہ سے قتل کرنا ہے، جس سے عموماً ہلاکت واقع ہو جاتی ہے، خواہ وہ اعضا کو چیرتا ہو، یا نہ چیرتا ہو، مثلاً بڑا ڈنڈا اور بڑا پتھر، ان سے اگر کسی کو مارا جائے، تو عامۃً موت واقع ہو جاتی ہے؛ لہذا ایسے آلہ سے قتل کرنا ''عمد'' ہے اور اس میں قصاص واجب ہوگا اور جو آلہ ایسا نہ ہو، تو وہ عمد نہیں ہے؛ بلکہ ''شبہ عمد'' ہے اور اس میں قصاص نہیں ہوگا۔

قتل کی بڑھتی ہوئی واردات اور اس کے لئے نت نئے طریقے ایجاد و اختیار کیے جانے کے پیش نظر متاخرین علما نے اسی تعریف کو اختیار کیا ہے (٢)۔

بہر حال قصد ایک مخفی شئ ہے؛ لہذا آلۂ قتل کو اس کے قائم مقام کیا گیا؛ مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قتل میں قصد وارادہ کا بالکل اعتبار نہیں ہوگا؛ بلکہ قصد وارادہ اب بھی اصل ہے؛ لہذا اگر ایسے آلہ سے قتل کیا جو مفرق الاجزاء نہیں ہے اور نہ عموماً اس سے ہلاکت واقع ہوتی ہے؛ لیکن کسی طرح اس کے بالقصد قتل کرنے کا پتہ چل جائے،

---

(١) الأشباه والنظائر/ القاعدة السادسة/ الحدود تدرأ بالشبهات.

(٢) تكملة فتح الملهم ٨/ ٢٩١.

خواہ شہادت سے اور خواہ خود قاتل کے اقرار سے، تو یہ قتل عمد کہلائے گا اور اس میں قصاص واجب ہوگا (۱)۔

نیز واضح ہو کہ قصاص میں آلہ پر مدار صرف قتل کے قصاص میں ہے اور قتل سے کم جنایت میں جس کو "جنایة مادون النفس" کہا جاتا ہے، آلہ پر مدار نہیں ہے، اس میں سراسر قصاص کا مدار قصد وارادہ پر ہے، اگر بالقصد "جنایة مادون النفس" کا تحقق ہوا، تو قصاص ہوگا اور اگر بالقصد اس کا تحقق نہیں ہوا، تو پھر اس میں قصاص نہیں ہوگا؛ بلکہ دیت ہوگی، خواہ آلہ کوئی بھی ہو، اسی لئے فقہا نے لکھا ہے کہ جنایت مادون النفس میں "شبہ عمد" کی صورت نہیں ہے، جنایت مادون النفس یا تو عمد ہوگی یا خطا؛ کیوں کہ شبہ عمد کی صورت آلہ کے فرق سے پیدا ہوتی ہے اور یہاں آلہ مدار نہیں ہے، اسی لیے فقہا نے لکھا ہے: "مَا يَكُونُ شِبْهُ عَمَدٍ فِي النَّفْسِ فَهُوَ عَمَدٌ فِيْ مَا سِوَاهَا"، یعنی قتل میں شبہ عمد کی صورت؛ غیر قتل میں عمد کے درجہ میں ہے، یہاں تو جنایت کو دیکھا جاتا ہے، اگر جنایت پائی گئی، تو بہر حال اس کا تاوان ہوگا، اب اگر وہ عمداً ہے، تو قصاص اور اگر خطاءً ہے تو دیت (۲)۔

﴿قصاص کا مدار آلہ پر کیوں رکھا گیا؟﴾

اور قصاص میں آلۂ قتل کو مدارِ حکم بنانے کی وجہ یہ ہے کہ اگر کسی حکم کی علت کوئی مخفی اور باطنی امر ہو، تو ایسی صورت میں اس کے سببِ ظاہر پر اس کے حکم کا مدار رکھا جاتا ہے، جس کی بہت سی مثالیں ہیں، مثلاً سفر شرعی میں جو رخصتیں حاصل ہوتی ہیں؛ قصر صلاۃ وغیرہ، تو اس کی اصل علت "لحوقِ مشقت" ہے، مگر یہ لحوقِ مشقت ایک پوشیدہ شئ ہے، یہ کس مسافر کو لاحق ہے اور کس کو نہیں، اس کی شناخت نہیں ہوسکتی، بعض لوگوں کو معمولی سفر سے بھی پریشانی ہوتی ہے اور بعضوں کو طویل اسفار سے بھی کچھ نہیں ہوتا؛ اس لئے مسافر کو رخصت دیئے جانے کا مدار لحوقِ مشقت کے بجائے اس کے سببِ ظاہر یعنی تین یوم کے سفر پر رکھا گیا، اتنے سفر میں کچھ نہ کچھ مشقت اٹھانی پڑتی ہے؛ لہذا جو اتنا سفر کرے گا، اس کو رخصت حاصل ہوگی اور جو اس سے کم مسافت کا سفر کرے گا، اس کو رخصتِ سفر حاصل نہ ہوگی (۳)۔

---

(۱) تكملة فتح الملهم ٨/ ٢٩١.

(۲) بدائع الصنائع/ الجنايات/ الجناية في ما دون النفس ٦/ ٣٩١، فتح القدير مع الهداية ٩/ ١٦٩.

(۳) فتح القدير/الحدود/ الشهادة على الزنا ٥/ ٥٨، الإجارات/الأجر متى يستحق ٨/ ١٢.

قصاص کی علت بھی ایک مخفی امر ہے، یعنی ارادۂ قتل؛ س لئے اس کا مدار اس ضابطہ کے تحت اس کے ظاہری سبب آلۂ قتل پر رکھا گیا۔

﴿قتل خطا کی صورتیں اور ان کا حکم﴾

وَأَمَّا الخَطَاءُ، إلخ: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے خطاءً قتل کی صورت ذکر کی ہے، ''عمد'' اور ''شبہ عمد'' میں تو قصد و ارادہ کا دخل ہوتا ہے۔ اور خطاءً قتل یہ ہے کہ بغیر ارادہ کے قتل ہو جائے، مثلاً ارادہ کسی مباح شی کو مارنے کا تھا؛ مگر غلطی سے کوئی انسان مر گیا۔ پھر خطا کی دو صورتیں ہیں:

﴿۱﴾ قصد و گمان ہی میں خطا ہو جائے، مثلاً کسی شی کو شکار گمان کر کے نشانہ لگایا؛ حالاں کہ وہ انسان تھا، اس کو ''خَطَاءٌ فِي القَصْدِ'' کہتے ہیں۔

﴿۲﴾ فعل میں خطا ہو، مثلاً کسی چیز کو شکار سمجھ کر نشانہ لگایا اور واقع میں تھا بھی وہ شکار؛ لیکن اتفاق سے وہ کسی انسان کو لگ گیا، اس کو ''خَطَاءٌ فِي الفِعْلِ'' کہتے ہیں۔

ایک ''جاری مجری خطا'' کی صورت ہوتی ہے اور وہ یہ کہ کسی بھی چیز کو مارنے کا ارادہ نہ ہو، نہ انسان کو نہ غیر انسان کو، بلا ارادہ ہی انسان کے کسی فعل و عمل سے کسی کی موت واقع ہو جائے، مثلاً سونے والا کسی کے اوپر گر جائے اور جس پر گرا اس کی موت ہو جائے۔ احناف کے یہاں یہ قتل کی مستقل قسم شمار کی گئی ہے۔

قتل کی ایک صورت ''قتل بالسبب'' ہے، وہ یہ کہ انسان از خود تو قتل نہ کرے؛ مگر اس کا کوئی قول و فعل کسی کے قتل کا سبب بن جائے، مثلاً کسی دوسرے کی ملک یا عام راستہ میں گڈھا کھود دیا، یا راستہ میں پتھر رکھ دیا، جس میں گر کر، یا ٹھوکر کھا کر کوئی مر گیا، تو یہاں انسان نے خود تو قتل نہیں کیا، نہ عمداً نہ خطاءً؛ مگر اس کا عمل قتل کا سبب بنا، یا مثلاً یہ کہ گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر قصاص لیا گیا؛ مگر اس کے بعد انھوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا، اس صورت میں انسان کا قول دوسرے کے قتل کا سبب ہوا (۱)۔

قتل کی یہ پانچ اقسام ہیں، ان میں سے ''عمد'' میں قصاص ہے، کفارہ نہیں ہے اور اگر مقتول کے ورثہ صلح کر لیں، تو جس پر صلح کر لیں، اس کی ادائیگی واجب ہوگی، اور ''شبہ عمد'' میں دیت مغلظہ (سو مخصوص قسم کے اونٹ) اور کفارہ واجب ہوگا اور خطا و جاری مجریٰ خطا میں عام دیت اور کفارہ واجب ہے، اور قتل بالسبب میں صرف عام دیت ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع/ الجنایات/ القتل وأنواعه.

﴿نیت کے اختلاف سے قرآن کی حیثیت مختلف ہوجاتی ہے﴾

وَأَمَّا قِرَاءَةُ القُرْآنِ، إلخ: یہاں سے قراءتِ قرآن میں نیت کی حیثیت کو ذکر کیا جاتا ہے، فرماتے ہیں کہ نیت اور قصد وارادہ قراءتِ قرآن میں اثر انداز ہوتا ہے اور قصد کے اختلاف سے قرآن کی حیثیت مختلف ہوتی رہتی ہے، چنانچہ جنبی شخص اور حائضہ عورت کے لئے قرآن کو قرآن ہونے کی حیثیت سے پڑھنا ممنوع ہے؛ لیکن اگر وہ الفاظِ قرآن کو دعا، ذکر، ثناء، تعلیم، تعوذ اور کسی کام کے افتتاح کے لئے پڑھیں، تو اب الفاظِ قرآن کا پڑھنا ان کے لئے ممنوع نہیں ہوگا، کہ اس صورت میں قرآن کی حیثیت قرآن کے بجائے اس کی ہوگی، جس کا قصد کیا گیا ہے، چنانچہ اگر سوار ہوتے وقت دعا کے طور کہا: ﴿سُبْحَانَ الَّذِيْ سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِيْنَ﴾ تو یہ اگر چہ قرآن کی آیت ہے؛ مگر چوں کہ اس موقع پر اس کو محض دعا کے طور پر پڑھا گیا ہے؛ اس لئے اس کی حیثیت قرآن کی نہیں ہوگی اور نہ یہ ممنوع ہوگا؛ مگر قرآن کے قرآن ہونے سے خارج ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ جس قصد سے قرآن پڑھا گیا ہے، قرآن سے وہ قصد پورا بھی ہورہا ہو، اگر پڑھے ہوئے الفاظ سے وہ قصد پورا نہیں ہورہا ہے، تو پھر قرآن کی حیثیت نہیں بدلے گی، مثال کے طور پر اگر کوئی جنبی یا حائضہ بقصدِ دعا "تَبَّتْ يَدَا أَبِيْ لَهَبٍ" پڑھے، تو یہ اس کے لئے ممنوع ہوگا؛ اس لئے کہ اس سورہ میں دعا کا مضمون ہی نہیں ہے؛ لہذا دعا کے قصد کے باوجود اس کی حیثیت نہیں بدلے گی، مصنف رحمہ اللہ کی یہاں ذکر کردہ عبارت سے بھی یہ شرط مفہوم ہورہی ہے، چنانچہ انھوں نے فرمایا ہے: "قِرَاءَةَ مَا فِيْهِ مِنَ الأَذْكَارِ، بِقَصْدِ الذِّكْرِ، وَالأَدْعِيَةَ بِقَصْدِ الدُّعَاءِ"، اس میں جنبی اور حائضہ کے لئے ذکر کے قصد سے از قبیل اذکار آیات اور دعا کے قصد سے از قبیل ادعیہ آیات پڑھنے کی اجازت دی گئی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جو اس قبیل سے نہ ہوں، ان کے پڑھنے کی اجازت نہیں ہوگی (١)۔

﴿نماز میں ذکر یا دعا کی نیت سے قرآن پڑھنا﴾

لَكِنْ يُشْكِلُ عَلَيْهِ، إلخ: اوپر جو یہ ذکر کیا گیا کہ اگر ذکر وغیرہ کے قصد سے قرآن پڑھا جائے، تو اس کی حیثیت قرآن کی نہیں رہتی، عام اذکار کی ہوجاتی ہے، اس پر یہ اشکال ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں بقصد ذکر یا دعا وغیرہ قرآن کی آیات پڑھے، تو اس کی نماز نہ ہونی چاہئے؛ اس لئے کہ نماز میں قرآن پڑھنا فرض ہے اور ذکر یا دعا

---

(١) الدر المختار مع رد المحتار ١/ ١١٦ و ١٩٥.

وغیرہ کی نیت ہونے کی وجہ سے اس نے جو قرآن کی آیات پڑھیں، ان کی حیثیت قرآن کی نہیں رہی، حالاں کہ حضرات فقہا لکھتے ہیں کہ اس کی نماز درست ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم اس کا جواب شرح کنز میں دے چکے ہیں کہ یہ اپنے محل میں واقع ہے؛ لہذا قصد وارادہ سے اس کی حیثیت تبدیل نہیں ہوگی، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ماقبل میں جو یہ ذکر کیا گیا کہ قصد وارادہ کے اختلاف سے قرآن کی حیثیت مختلف ہوجاتی ہے، اس میں ایک قید ہے، وہ یہ کہ قراءت قرآن اپنے محل میں نہ ہو، اگر قراءت قرآن اپنے محل میں ہو، تو پھر اس کی حیثیت تبدیل نہیں ہوگی اور وہ قرآن ہونے سے خارج نہیں ہوگا، خواہ قصد وارادہ کچھ بھی ہو اور قرآن کی قراءت کا اصل محل نماز ہے؛ کیوں کہ قرآن کا پڑھنا صرف نماز ہی میں فرض ہے، "فَاقْرَأُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" کا امر نماز کے بارے میں وارد ہے؛ لہذا اگر نماز میں قراءت کے علاوہ کسی اور قصد سے قرآن پڑھا تب بھی اس کے قرآن ہونے کی حیثیت باقی رہے گی۔

﴿نمازِ جنازہ میں مقتدی کا سورہ فاتحہ پڑھنا﴾

وَقَالُوْا: إِنَّ المَامُوْمَ إِذَا قَرَأَ الفَاتِحَةَ، إلخ: جو چیز اپنے محل میں ہو، اس کی حیثیت تبدیل نہیں ہوتی اور جب اپنے محل میں نہ ہو، تو اس کی حیثیت تبدیل ہوجاتی ہے۔

اس کی ایک نظیر مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں ذکر کی ہے کہ فقہا نے یہ لکھا ہے کہ مقتدی اگر نماز جنازہ میں ذکر کے قصد سے سورہ فاتحہ پڑھے، تو یہ ممنوع نہیں ہے اور اگر عام نماز میں ذکر کے قصد سے سورہ فاتحہ پڑھے، تو یہ ممنوع وحرام ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ چوں کہ نماز جنازہ قراءت کا محل نہیں ہے؛ لہذا اس میں ذکر کا قصد اثر انداز ہوگا اور ذکر کے قصد سے قرآن؛ قرآن ہونے سے خارج ہوجائے گا اور اس کی حیثیت عام ذکر کی ہوگی اور جنازہ میں مقتدی کے لئے عام ذکر ممنوع نہیں ہے۔ اور عام نمازیں قراءت قرآن کا اصل محل ہیں؛ لہذا وہاں ذکر کا قصد اثر انداز نہیں ہوگا اور ذکر کے قصد کے باوجود قرآن؛ قرآن ہی رہے گا؛ لہذا عام نمازوں میں مقتدی کے لئے سورہ فاتحہ بقصد ذکر پڑھنا بھی ممنوع اور ناجائز ہوگا، کہ مقتدی کے لئے قرآن پڑھنا ممنوع ہے۔

اس کی دوسری نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنا خون نکال کر شیشی میں بھر لے، پھر اس شیشی کو جیب میں رکھ کر نماز پڑھے، تو چوں کہ وہ حامل نجاست ہے اور حامل نجاست کی نماز نہیں ہوتی؛ لہذا اس کی نماز نہ ہوگی، جب کہ خون پورے جسم میں موجود ہے، اسی طرح معدے میں نجاست بھری پڑی ہے؛ مگر نماز درست ہو رہی ہے، وجہ یہی ہے کہ پہلی صورت میں نجاست چوں کہ اپنے محل میں نہیں ہے؛ اس لئے اس کی حیثیت میں فرق آگیا اور دوسری

صورت میں نجاست اپنے محل میں ہے؛ لہذا اس کی حیثیت میں تغیر نہیں ہوا اور جسم کے دیگر حصوں کی طرح وہ بھی جسم کا محض ایک جزء اور حصہ قرار پائی۔

وَأَمَّا الضَّمَانُ فَهَلْ يَتَرَتَّبُ فِيْ شَيْءٍ بِمُجَرَّدِ النِّيَّةِ مِنْ غَيْرِ فِعْلٍ؟ فَقَالُوْا: فِيْ الْمُحْرِمِ إِذَا لَبِسَ ثَوْبًا، ثُمَّ نَزَعَهُ، وَمِنْ قَصْدِهِ أَنْ يَعُوْدَ إِلَيْهِ، لا يَتَعَدَّدُ الجَزَاءُ، وَإِنْ قَصَدَ أَنْ لا يَعُوْدَ إِلَيْهِ تَعَدَّدَ الجَزَاءُ بِلُبْسِهِ، وَقَالُوْا فِيْ المُوْدَعِ: إِذَا لَبِسَ ثَوْبَ الوَدِيْعَةِ، ثُمَّ نَزَعَهُ، وَمِنْ نِيَّتِهِ أَنْ يَعُوْدَ إِلَى لُبْسِهِ لَمْ يَبْرَأْ مِنَ الضَّمَانِ(١).

وَأَمَّا التُّرُوْكُ؛ كَتَرْكِ المَنْهِيِّ عَنْهُ، فَذَكَرُوْهُ فِيْ الأُصُوْلِ فِيْ بَحْثِ "مَا تُتْرَكُ بِهِ الحَقِيْقَةُ" عِنْدَ الكَلامِ عَلٰى حَدِيْثِ: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ"، وَذَكَرُوْهُ فِيْ نِيَّةِ الوُضُوْءِ، وَحَاصِلُهُ أَنَّ تَرْكَ المَنْهِيِّ عَنْهُ لا يَحْتَاجُ إِلَى نِيَّةٍ لِلْخُرُوْجِ عَنْ عُهْدَةِ النَّهْيِ، وَأَمَّا لِحُصُوْلِ الثَّوَابِ: فَإِنْ كَانَ كَفًّا،وَهُوَ أَنْ تَدْعُوْهُ النَّفْسُ إِلَيْهِ، قَادِرًا عَلٰى فِعْلِهِ، فَيَكُفُّ نَفْسَهُ عَنْهُ، خَوْفًا مِنْ رَبِّهِ، فَهُوَ مُثَابٌ وَإِلَّا فَلا ثَوَابَ عَلٰى تَرْكِهِ، فَلا يُثَابُ عَلٰى تَرْكِ الزِّنَا، وَهُوَ يُصَلِّيْ، وَلا يُثَابُ العِنِّيْنُ عَلٰى تَرْكِ الزِّنَا، وَلا الأَعْمَى عَلٰى تَرْكِ النَّظْرِ إِلَى المُحَرَّمِ.

وَعَلٰى هٰذَا قَالُوْا فِيْ الزَّكَاةِ: وَلَوْ نَوَى فِيْمَا كَانَ لِلتِّجَارَةِ، أَنْ يَكُوْنَ لِلْخِدْمَةِ، كَانَ لِلْخِدْمَةِ وَإِنْ لَمْ يَعْمَلْ، بِخِلافِ عَكْسِهِ، وَهُوَ مَا إِذَا نَوَى فِيْمَا كَانَ لِلْخِدْمَةِ، أَنْ يَكُوْنَ لِلتِّجَارَةِ، لايَكُوْنُ لِلتِّجَارَةِ حَتَّى يَعْمَلَ، لأَنَّ التِّجَارَةَ عَمَلٌ فَلا تَتِمُّ بِمُجَرَّدِ النِّيَّةِ، وَالخِدْمَةُ تَرْكُ التِّجَارَةِ فَتَتِمُّ بِهَا.

قَالُوْا: وَنَظِيْرُهُ: المُقِيْمُ، وَالصَّائِمُ، وَالكَافِرُ، وَالمَعْلُوْفَةُ، وَالسَّائِمَةُ(٢) حَيْثُ لايَكُوْنُ مُسَافِرًا، وَلا مُفْطِرًا، وَلا مُسْلِمًا، وَلا سَائِمَةً بِمُجَرَّدِ النِّيَّةِ،

---

(١) في هذه العبارة حذف، والصحيح: المودع إذا لبس ثوب الوديعة، ثم نزعه فضاع أو نقص، ومن نيته أن يعود، إلخ، كما صرح به المصنف نفسه في آخر القاعدة الثانية في البحث العاشر للنية.

(٢) ذكر السائمة هنا ليس بصحيح، لأنه من قبيل الفعل، والكلام فيما كان من قبيل الترك، فافهم.

وَيَكُونُ مُقِيمًا وَصَائِمًا وَكَافِرًا بِمُجَرَّدِ النِّيَّة(۱)، لأَنَّهَا تَركُ العَمَلِ، كَمَا ذَكَرَهُ الزَّيلَعِيُّ(۲).

ترجمہ: اور بہر حال ضمان؛ تو کیا وہ محض نیت سے بغیر کسی فعل کے مرتب ہو جائے گا؟ (عائد ہو جائے گا؟)، تو انھوں نے محرم کے بارے میں کہا ہے کہ جب وہ کسی کپڑے کو پہنے، پھر اس کو اتار دے اور اس کا ارادہ یہ ہو کہ وہ اس کو دوبارہ پھر پہنے گا، تو جزا متعدد (مکرر) نہ ہوگی۔ اور اگر اس کا ارادہ یہ ہو کہ اس کو دوبارہ نہیں پہنے گا، تو اس کو پہننے کی صورت میں جزا متعدد ہو جائے گی۔ اور انھوں نے مودَع (بفتح الدال، وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو) کے بارے میں کہا ہے کہ جب وہ ودیعت کے کپڑے کو پہن لے، پھر اس کو اتار دے اور اس کی نیت یہ ہو کہ اس کو دوبارہ پہنے گا، تو وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔

اور بہر حال تروک جیسا کہ منہی عنہ کا ترک کرنا، تو انھوں نے اس کا تذکرہ اصول فقہ میں "مَا تُترَكُ بِهِ الحَقِيقَةُ" کی بحث میں حدیث: "إِنَّمَا الأَعمَالُ بِالنِّيَّاتِ" پر کلام کرتے ہوئے اور (دوسرے) وضو کی نیت میں کیا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ منہی عنہ کا ترک کرنا، نہی کی ذمہ داری سے نکلنے کے لیے نیت کا محتاج نہیں ہے۔

اور بہر حال حصول ثواب کے لئے (اس کا محتاج ہونا)، تو اگر کف کی صورت ہو اور وہ یہ کہ نفس میں اس کا داعیہ پیدا ہو، حال یہ کہ اس کو انجام دینے پر قدرت بھی ہو، پھر وہ اپنے رب کے ڈر سے اس سے اپنے نفس کو بچالے، تو اس کو (اس صورت میں) ثواب ملے گا، ورنہ اس کے ترک پر ثواب نہیں ملے گا، پس نہیں ثواب ہوگا زنا کے ترک پر، جب کہ نماز پڑھ رہا ہو اور نہ نامرد کو ترک زنا پر ثواب ہوگا اور نہ اندھے کو غیر محرم کی طرف دیکھنے کو ترک کرنے پر ثواب ہوگا اور اسی بنا پر انھوں نے زکوۃ کے باب میں کہا ہے کہ اگر اس نے ان غلاموں میں جو تجارت کے لئے ہوں، یہ نیت کی کہ وہ خدمت کے لئے ہو جائیں، تو وہ خدمت کے غلام ہو جائیں گے، اگرچہ وہ خدمت کا عمل نہ کریں، برخلاف اس کے عکس کی صورت میں اور وہ یہ کہ جب اس نے ان غلاموں میں جو خدمت کے لئے ہوں، تجارت کے لئے ہونے کی نیت کر لی، تو وہ تجارت کے غلام نہیں ہوں گے، یہاں تک کہ وہ عمل تجارت کرے؛ اس لئے کہ تجارت ایک عمل ہے؛ لہذا وہ محض نیت سے مکمل نہ ہوگا اور خدمت تجارت کے ترک کا نام ہے؛ لہذا وہ نیت سے مکمل ہو جائے گا، انھوں نے کہا ہے کہ اس کی نظیر: مقیم، صائم، کافر، علوفہ اور سائمہ ہے، کہ وہ محض

(۱) قلت: وكذا معلوفة، فالصحيح أنها تذكر أيضًا، كما يذكر مقابله أي سائمة.

(۲) تبيين الحقائق/ الزكوة/ شرط وجوبها ۱/ ۲۵۷.

نیت سے مسافر، مفطر، مسلمان اور سائمہ نہیں ہوں گے اور محض نیت سے مقیم، صائم اور کافر ہو جائیں گے؛ اس لئے کہ یہ ترک عمل کی قبیل سے ہیں، جیسا کہ علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے یہ بحث ذکر کی ہے۔

تشریح: وَأَمَّا الضَّمَانُ، إلخ: یہاں سے "ضمان" میں نیت کی حیثیت کو بیان کرتے ہیں، ضمان کے لغوی معنی کفالت و التزام اور جرمانہ وتاوان کے ہیں۔ اور شرعاً ضمان یہ ہے کہ کسی کا مال تلف کردینے، منافع ضائع کردینے، یا جزئی یا کلی جسمانی نقصان پہنچادینے کے معاوضہ کی ذمہ داری قبول کرنا (۱)۔

ضمان میں اگر واجب الاداء شئ بعینہ موجود ہو، تو اسی کا لوٹانا ضروری ہے اور اگر وہ ضائع ہوگئی، تو اگر وہ مثلی ہے، تو اس کا مثل واجب ہوگا اور اگر وہ قیمی ہے، تو اس کی قیمت لازم ہوگی۔

﴿بغیر فعل کے محض نیت سے کیا ضمان لازم ہوسکتا ہے؟﴾

یہاں مصنف رحمہ اللہ نے اس سے متعلق یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ کیا بغیر کسی فعل کے محض نیت سے ضمان کا حکم ہوگا؟ اس سوال کا صریح جواب دینے کے بجائے مصنف رحمہ اللہ نے چند مسائل ذکر کئے ہیں، جن سے اس کا جواب معلوم ہوگا۔

پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ محرم اگر (سلا ہوا) کپڑا پورے دن، یا اکثر دن، اسی طرح پوری رات، یا اکثر رات پہن لے، تو اس پر دم واجب ہوگا؛ لیکن اگر ایک دن، یا ایک رات سے زائد پہن لے، تو کیا حکم ہے؟ ایک ہی دم واجب ہوگا، یا متعدد؟

تو اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر مسلسل ایک دن سے زائد پہن کر رکھے، یا درمیان میں اتار دے؛ مگر ارادہ یہ ہو کہ تھوڑی دیر بعد پھر اس کو پہن لے گا، تو اس صورت میں جزا میں تعدد نہ ہوگا؛ بلکہ صرف ایک ہی دم واجب ہوگا اور اگر درمیان میں اتارا اور اس نیت سے اتارا کہ آئندہ اب نہیں پہنے گا؛ مگر آئندہ پھر پہن لیا، تو اب اس پر جزا میں تعدد ہوگا اور اس پر دو دم واجب ہوں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر اتارتے وقت دوبارہ پہننے کا ارادہ ہے، تو جزا میں تعدد نہ ہوگا، کہ دوبارہ پہننے کا ارادہ مسلسل پہننے کے درجہ میں ہے، گویا پہننے کا فعل صرف ایک مرتبہ پایا گیا؛ لہذا جزا میں تعدد نہ ہوگا۔ اور اگر اتارتے وقت دوبارہ پہننے کا ارادہ نہیں تھا؛ مگر پھر دوبارہ پہن لیا، تو یہ دوبارہ پہننا مستقل پہننے کے حکم میں ہے، تو چوں کہ فعل میں تعدد پایا گیا؛ اس لئے اس صورت میں جزا میں بھی تعدد ہوگا۔

---

(۱) نظرية الضمان للزحيلي ص:۱۵.

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مودَع (بفتح الدال، وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی جائے) کے پاس اگر کپڑا ودیعت رکھا گیا اور اس نے اس کو پہن لیا، پھر اس کو اتار کر رکھ دیا اور نیت یہ تھی کہ اس کو پھر پہنے گا؛ مگر اتار کر رکھنے کے بعد وہ ضائع اور ہلاک ہوگیا، تو فقہا نے کہا ہے کہ اس صورت میں اس پر ضمان ہوگا، وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ اتارتے وقت چوں کہ اس کی نیت دوبارہ پہننے کی تھی اور دوبارہ پہننے کی نیت سے اتارنا مسلسل پہننے کے درجہ میں ہے اور ودیعت کا کپڑا پہنے ہوئے ہونے کی صورت میں ضائع ہو جائے، تو چوں کہ یہ تعدی ہے؛ اس لئے اس پر ضمان ہوگا۔ اور اگر اتارتے وقت اس کی نیت یہ ہو کہ آئندہ اس کو نہیں پہنے گا، پھر وہ رکھے ہوئے ضائع ہو جائے، تو اب اس پر ضمان نہ ہوگا؛ کیوں کہ وہ دوران تعدی ہلاک نہیں ہوا، البتہ اس کی دوبارہ نہ پہننے کی نیت کی تصدیق اس وقت کی جائے گی، جب کہ وہ اس پر بینہ بھی پیش کردے؛ اس لئے کہ اس نے پہلے ایسی چیز کا اقرار کیا، جو ضمان کا سبب ہے، پھر اس سے براءت کا دعوی کر رہا ہے؛ لہذا یہ دعوی بلا بینہ قبول نہیں ہوگا(١)۔

مصنف علیہ الرحمہ نے جو سوال قائم کیا تھا کہ کیا محض نیت سے ضمان ہوتا ہے؟ تو ان جزئیات کی روشنی میں اس کا جواب یہ ہوا کہ نیت ضمان میں بہر حال مؤثر ہوتی ہے؛ مگر اس کے مؤثر ہونے کی مختلف صورتیں ہیں: کبھی تخفیفاً مؤثر ہوتی ہے اور کبھی تغلیظاً محرم والے مسئلہ میں نیت تخفیفاً مؤثر ہوئی ہے کہ اس کی وجہ سے ضمان میں تخفیف ہوگئی، بایں طور کہ دوبارہ پہننے کے ارادہ کی وجہ سے وہ مسلسل پہننے کے درجہ میں ہوگیا اور اس ارادہ کی وجہ سے جزا میں تعدد اور اضافہ نہ ہوا، اور مودَع والے مسئلہ میں نیت تغلیظاً مؤثر ہوئی کہ اس کی وجہ سے ضمان لازم ہوگیا، بایں معنی کہ دوبارہ پہننے کے ارادہ کی وجہ سے اس کو پہنے ہوئے مانا گیا اور اس حال میں ضائع ہونے کی صورت میں اس پر ضمان لازم کیا گیا۔

---

(١) شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص: ٥٠.

واضح ہو کہ ہر امین کا یہی حکم ہے کہ اگر وہ تعدی کرے، پھر تعدی ختم کرے، تو وہ ضمان سے بری ہو جاتا ہے، خواہ وہ چیز ان کے پاس ہی رہے؛ لہذا آئندہ اگر وہ اس کی تعدی کے بغیر ضائع ہوگئی، تو اس پر ضمان نہ ہوگا؛ لیکن مستعیر اور متاجر اس سے مستثنی ہیں، ان کے پاس بھی شئ مستعار و متاجرہ امانت ہوتی ہے؛ لیکن اگر یہ اس پر تعدی کریں، تو تعدی کے بعد اگر مالک کو واپس کردیں، تو یہ ضمان سے بری ہو جائیں گے؛ لیکن اگر تعدی ختم ہو جانے کے بعد وہ شئ ان کے پاس ہی رہی اور پھر وہ بغیر ان کی تعدی کے ضائع ہو جائے، تب بھی ان کو ضمان ادا کرنا پڑے گا۔ (شامی ۴/۴۹۸، شرح القواعد الفقہیۃ للزرقاء ص:۵۰)۔

تاہم یہ تفصیل اس نیت کے بارے میں ہے، جو مستند الی الفعل ہو، یعنی اس کے ساتھ فعل بھی پایا گیا ہو، جیسا کہ مذکورہ مسائل میں۔ اور اگر نیت محضہ ہو، تو وہ ضمان میں مؤثر نہیں ہوتی، مثلاً کوئی شخص کسی کے مال کے غصب کی نیت کرے اور اس نیت کے بعد مالک کے قبضہ میں وہ مال ہلاک ہو جائے، تو اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے غصب کی نیت کرنے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا، کہ یہاں صرف غصب کی نیت ہی نیت تھی، فعل نہیں تھا(١)۔

وَأَمَّا التُّرُوكُ، إلخ: احکام خداوندی دو طرح کے ہیں: بعض از قبیل فعل ہیں اور بعض از قبیل ترک، اب تک از قبیل فعل احکام میں نیت کی حیثیت کو بیان کیا گیا، اب یہاں سے از قبیل ترک احکام میں نیت کی حیثیت کو بیان کیا جاتا ہے۔

﴿تروک کے معنی اور تروک میں نیت کی حیثیت﴾

"تَرْكٌ" مفرد ہے اور "تُرُوكٌ" اس کی جمع، اس کے لغوی معنی ہیں: کسی چیز کو چھوڑنا، مثلاً آپ کے ہاتھ میں گلاس ہو اور آپ اس کو چھوڑ دیں، جس سے وہ زمین پر آ گرے، یہ گلاس کا ترک ہے، پھر اس میں توسع ہوا اور معنوی امور کے ترک کے لئے بھی اس کا استعمال ہونے لگا، مثلاً کسی کے ذمہ آپ کا قرض ہے، آپ نے اس کو معاف کر دیا، تو یہ اس کا "ترک" ہے۔

اصطلاح فقہا و اصولیین میں "تَرْک": کسی کام کے کرنے سے نفس کو روکنا ہے، (كَفُّ النَّفْسِ عَنِ الفِعْلِ)، اس سے معلوم ہوا کہ ترک از قبیل فعل نفسی ہے(٢)، چوں کہ "ترک" از قبیل فعل ہے، خواہ نفسی ہی سہی؛ اس لئے انسان اس کا مکلّف ہے، ورنہ انسان اس کا مکلّف نہ ہوتا؛ کیوں کہ اصول فقہ کا ضابطہ ہے: "لا تَكْلِيفَ إلَّا بِفِعْلٍ"، یعنی فعل ہی کا مکلّف بنایا جاتا ہے، غیر فعل کا نہیں۔

علامہ شربینی رحمہ اللہ نے تحریر کیا ہے کہ منہی عنہ کا ترک تین امور پر مشتمل ہے:

﴿١﴾ منہی عنہ کا نفس ترک، محض ترک سے اس کی تعمیل ہو جاتی ہے، خواہ ترک کا قصد نہ ہو۔

﴿٢﴾ منہی عنہ کے ترک پر ثواب، یہ اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب کہ منہی عنہ کا ترک قصد و ارادہ کے ساتھ ہو، جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔

---

(١) مجلة الأحكام العدلية، مادة: ٢ و٧٨٧.

(٢) الموسوعة الفقهية: مادة: ترك.

﴿٣﴾ منہی عنہ کا عدم، یعنی اس کا وجود ہی میں نہ آنا، یہ اصل مقصود ہے؛ مگر انسان اس کا مکلّف نہیں ہے؛ اس لئے کہ یہ انسان کی استطاعت سے باہر ہے کہ اس کو منہی عنہ کا خیال بھی نہ آئے، جو وجود ذہنی کی قسم ہے؛ لہٰذا ﴿لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ کے مطابق انسان اس کا مکلّف نہیں ہوگا (١)۔

تروک میں نیت کی کیا حیثیت ہے، مصنف علیہ الرحمہ اس کی تفصیل بیان کرنے سے قبل اس بحث کا موقع اور محل بتلاتے ہیں کہ حضرات اصولیین نے "مَا تُترَکُ بِهِ الحَقِيقَةُ" کے ضمن میں "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" والی حدیث پر کلام کرتے ہوئے اس بحث کو ذکر کیا ہے، اسی طرح وضو میں نیت کی بحث کے موقع پر بھی وہ یہ بحث ذکر کرتے ہیں۔

"تروک" کا دائرہ تو بہت وسیع ہے اور بہت احکام تروک کے قبیل سے ہیں، مثلاً: ترک واجب، ترک نفل، ترک مباح، ترک مکروہ اور ترک حرام، ان میں سے ایک "منہی عنہ" کا ترک بھی ہے، "منہی عنہ" کے ترک میں نیت کا حکم یہ ہے کہ اس میں دو باتیں ہیں:

﴿١﴾ منہی عنہ کے ارتکاب نہ کرنے کی ذمہ داری سے براءت، یعنی اس کا نفس ترک، اس کے لئے تو نیت ضروری نہیں ہے، انسان بغیر نیت کے منہی عنہ چھوڑ دے، مثلاً جھوٹ نہ بولے، اس وجہ سے کہ اس کا موقع نہ ہوا، زنا نہ کرے، اس وجہ سے کہ اس کا اتفاق نہ ہوا، ان صورتوں میں بھی وہ منہی عنہ کے انجام نہ دینے کی ذمہ داری سے بری سمجھا جائے گا اور آخرت میں اس سے مواخذہ نہ ہوگا، اگر چہ ترک اور انجام نہ دینے کی نیت نہیں پائی گئی، چنانچہ حضرات اصولیین نے لکھا ہے کہ منہی عنہ اور معاصی کے ترک کے سلسلہ میں انسان پر صرف اتنا واجب ہے کہ وہ اس کو انجام نہ دے، خواہ انجام نہ دینا ارادہ کے ساتھ ہو، یا ویسے ہی بلا ارادہ کے (٢)۔

﴿٢﴾ دوسری چیز ہے منہی عنہ کے ترک پر ثواب کا حصول، تو یہ اس وقت ہوگا، جب کہ کف کی صورت پیدا ہو جائے اور کف میں تین باتیں داخل ہیں: ایک یہ کہ نفس کا منہی عنہ کی جانب میلان ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ اس کے ارتکاب پر قادر ہو۔ تیسرے یہ کہ وہ اس کے باوجود محض خوف خدا کی وجہ سے نفس کو اس کے انجام دینے سے باز رکھے، جب یہ تین امور پائے جائیں گے، تو اس وقت منہی عنہ کے ترک پر ثواب ہوگا، ورنہ نہیں۔

---

(١) الموسوعة الفقهية: مادة: ترك.
(٢) حاشية الأشباه للبيري.

منہی عنہ کے ترک پر حصول ثواب کے لئے ان تین امور کے شرط ہونے کا ماخذ قرآن کریم کی یہ آیت ہے:
﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الجَنَّةَ هِيَ المَأْوَى﴾(۱)۔

﴿مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّه﴾ میں خوف خدا کی تصریح ہے، منہی عنہ کی طرف میلان ہونا "هَوَى" سے سمجھ میں آرہا ہے کہ "هَوَى" کی تعریف ہے: وہ چیز کہ نفس اس کی خواہش رکھتا ہو اور قدرت کی شرط اقتضاءً سمجھ میں آرہی ہے کہ نفس کو منہی عنہ سے روکنا اس کی قدرت ہونے پر متفرع ہے، جب ان تین امور کی رعایت کرتے ہوئے منہی عنہ کے ارتکاب سے بچا جائے گا، پھر جنت ٹھکانہ ہوگا(۲)۔

لہذا دوران نماز جو انسان زنا سے باز رہتا ہے، تو اس کو نماز کے ساتھ زنا سے باز رہنے کا ثواب نہیں ملے گا کہ اس حالت میں زنا کی جانب نفس کا میلان نہیں ہوتا، اسی طرح عنین (نامرد) کو زنا نہ کرنے پر اور نابینا کو غیر محرم کی جانب نہ دیکھنے پر ثواب نہیں ملے گا کہ ان کو ان منہیات کی انجام دہی پر قدرت نہیں ہے۔

﴿از قبیل فعل چیزوں کی تمامیت محض نیت سے نہیں ہوتی﴾

وَعَلَى هَذَا قَالُوا فِي الزَّكَاةِ، إلخ: اوپر ذکر کردہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ احکام دو قسم کے ہیں: بعض از قبیل فعل اور بعض از قبیل ترک، جو از قبیل فعل ہیں، ان میں عمل کرنا پڑتا ہے، محض نیت سے ان کی تمامیت اور تکمیل نہیں ہوتی اور جو از قبیل ترک ہیں، ان کی تمامیت اور تکمیل محض نیت سے بھی ہو جاتی ہے؛ بلکہ بلا نیت بھی ترک کی ذمہ داری سے براءت ہو جاتی ہے اور مقصود شریعت پورا ہو جاتا ہے، مصنف علیہ الرحمہ اسی بات کو مزید واضح کرنے کے لئے آگے چند مثالیں متفرع فرما رہے ہیں، "وَعَلَى هَذَا" سے اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

پہلی مثال تجارت اور خدمت ہے، جب ان کا تقابل کیا جائے، تو تجارت از قبیل فعل ہوگی اور خدمت از قبیل ترک کہ یہاں اس سے مراد ترک تجارت ہے، ورنہ در حقیقت وہ از قبیل فعل ہے، بہر حال اگر کسی کے پاس تجارت کے لئے غلام موجود ہوں اور پھر وہ ان میں خدمت کی نیت کر لے، یعنی یہ نیت کر لے کہ وہ ان کو فروخت نہیں کرے گا؛ بلکہ اپنی خدمت کے لئے روک کر رکھے گا، تو محض اس خدمت یعنی ترک تجارت کی نیت سے ہی وہ خدمت کے غلام شمار ہو جائیں گے اور چوں کہ خدمت کے غلاموں پر زکوۃ نہیں ہے؛ اس لئے ان پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی، خواہ ان سے ایک مرتبہ بھی خدمت نہ لے؛ اس لئے کہ خدمت سے مراد یہاں ترک تجارت ہے اور

(۱) سورة النازعات: ٤٠ - ٤١.

(۲) حاشية الأشباه لعبد الباقي بن سعيد بن شعبان.

ترک کی قبیل سے چیزیں محض نیت سے تمام ہوجاتی ہیں، اس کے برخلاف جو غلام خدمت کے لئے ہوں، پھر ان میں تجارت اور فروختگی کی نیت کرلی جائے، تو جب تک عمل تجارت نہ کرے، وہ تجارت کے غلام شمار نہیں ہوں گے اور ان میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی کہ تجارت از قبیل عمل ہے، جس کی تمامیت محض نیت سے نہیں ہوتی۔

قَالُوا: وَنَظِيرُهُ : المُقِيمُ: مذکورہ ضابطہ کی مزید مثالیں ذکر کررہے ہیں، ایک مثال ہے، مقیم ومسافر ہونا، سفر از قبیل فعل ہے، اس میں چلنا پڑتا ہے اور اقامت از قبیل ترک کہ یہ ترک سفر کا نام ہے؛ لہذا آدمی جیسے ہی اقامت کی نیت کرے گا اور چلنا بند کرے گا، فوراً مقیم ہوجائے گا اور اقامت کے احکام لاگو ہوجائیں گے اور اس کے بالمقابل محض سفر کی نیت سے آدمی مسافر نہ ہوگا، تا آں کہ چلنا شروع نہ کردے۔

اسی کے مثل صوم وافطار ہے، صوم از قبیل ترک ہے کہ صوم کے معنی ہیں: مفطرات ثلاثہ (کھانا، پینا، جماع کرنا) کو ترک کرنا۔ اور افطار کے معنی ہیں: مذکورہ مفطراتِ ثلاثہ کو انجام دینا؛ لہذا محض نیت صوم سے آدمی صائم ہوجائے گا اور مفطرات ثلاثہ کے ارتکاب کی محض نیت سے آدمی مفطر نہیں ہوگا، تا آں کہ ان کو انجام نہ دے لے۔

یہی حال کفر واسلام کا ہے، اسلام از قبیل فعل ہے کہ وہ نام ہے "مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" کی تصدیق کا اور کفر از قبیل ترک ہے کہ "مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" میں سے کسی بھی ایک بات کی عدم تصدیق کو کفر کہتے ہیں؛ لہذا کافر ہونے کا حکم محض کفر کی نیت سے ہوجائے گا اور مسلمان محض نیت سے نہیں ہوگا، جب تک "مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" کی تصدیق نہ کرے۔

یہی حکم معلوفہ اور سائمہ جانوروں کا ہے، سائمہ ہونا از قبیل فعل ہے، سوم کہتے ہیں: جانور کا سرکاری اور عام چراگاہ پر چرنا اور علف کہتے ہیں کہ جانور عام چراگاہ میں نہ چرے؛ لہذا معلوفہ ہونے کا حکم محض نیت سے لگ جائے گا، جیسے ہی جانور عام چراگاہ میں چرنا چھوڑے گا، فوراً معلوفہ ہوجائے گا اور سائمہ ہونے کا حکم محض نیت سے نہیں ہوگا، جب تک کہ وہ سرکاری اور عام چراگاہ میں چرنا شروع نہ کردے۔

وَمِنْ هُنَا وَمِمَّا قَدَّمْنَاهُ يَعْنِي فِي المُبَاحَاتِ، وَمِمَّا سَنَذْكُرُهُ عَنِ المَشَايِخِ صَحَّ لَنَا وَضْعُ قَاعِدَةٍ لِلْفِقْهِ، هِيَ الثَّانِيَةُ: الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا، كَمَا عَلِمْتَهُ فِي التُّرُوكِ.

ترجمہ: اور یہاں (ذکر کردہ مسائل) سے اور اس (تفصیل) سے جس کو ہم نے پہلے بیان کیا، یعنی مباحات میں اور ان (مسائل) سے جن کو ہم مشائخ سے نقل کریں گے، صحیح ہے ہمارے لئے فقہ کا ایک قاعدہ وضع

کرنا، جودوسرا قاعدہ ہے یعنی: امور کا حکم ان کے مقاصد کے اعتبار سے ہوتا ہے، جیسا کہ تو نے یہ بات تروک کی بحث میں جان لی۔

تشریح: "وَمِنْ هُنَا" سے ان مسائل کی طرف اشارہ ہے، جو اوپر "تروک" کی بحث میں ذکر کیے گئے اور "وَمِمَّا قَدَّمْنَاهُ" سے مراد وہ مضمون ہے، جو "مباحات" کے بارے میں ذکر کیا گیا۔ اور "وَمِمَّا سَنَذْكُرُهُ" سے اس قاعدہ کے تحت ذکر کردہ جزئیات مراد ہیں۔

﴿قاعدۂ ثانیہ اور اس کا ماخذ﴾

یہاں سے دوسرا قاعدہ: "الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" شروع ہو رہا ہے، جیسا کہ ابتدا میں ذکر کیا گیا تھا کہ مصنف علیہ الرحمہ کا طرز یہ ہے کہ وہ قاعدہ کی تشریح وتوضیح سے پہلے اس کا ماخذ بیان کرتے ہیں، یہاں بھی پہلے اس قاعدہ کا ماخذ ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہاں تروک کی بحث میں جو مسائل ذکر کیے گئے، مثلاً یہ کہ غلام میں خدمت کی نیت کر لینے سے وہ خدمت کے لئے ہو جائے گا اور اس میں زکوۃ نہیں ہوگی اور تجارت کی نیت کر لینے سے وہ تجارت کے لئے ہو جائے گا اور اس میں زکوۃ واجب ہوگی، بشرطے کہ عمل تجارت بھی پایا جائے، ان مسائل میں قصد وارادہ سے حکم بدل رہا ہے، اسی طرح ماقبل میں مباحات کے بیان میں ذکر کیا گیا کہ ان کا حکم قصد وارادہ کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، اگر اطاعت کا قصد ہے، تو وہ اطاعت ہوں گے اور اگر معصیت کا قصد ہے، تو معصیت ہوں گے اور کچھ بھی قصد نہیں، تو صرف مباح کے درجہ میں ہوں گے، تو مباحات میں بھی قصد و ارادہ مؤثر ہوا، نیز آئندہ جو مسائل آرہے ہیں، ان میں بھی قصد وارادہ کی تبدیلی سے حکم بدل رہا ہے، اس تفصیل سے یہ اصول اور ضابطہ مستنبط ہوتا ہے: "الأمور بمقاصدها"، (امور کا حکم قصد وارادہ کے تابع ہوتا ہے)، یعنی جیسا ارادہ ویسا حکم۔

مگر واضح رہے کہ یہ قاعدہ صرف انہی جزئیات سے ماخوذ نہیں ہے؛ بلکہ قرآن وسنت کی نصوص میں اس کی اصل موجود ہے، قرآن کریم میں ہے: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ﴾ (۱)، یعنی تم سے بلا ارادہ قسموں کے بارے میں اللہ تعالی کوئی مواخذہ نہیں کرے گا اور جو قسمیں سچے دل سے تم نے کھائی ہوں گی، ان پر وہ تم سے مواخذہ کرے گا۔ اور اسی کے ہم معنی یہ آیت ہے:

---

(۱) سورة البقرة: ۲۲۵.

(۲) سورة الأحزاب: ٥.

﴿لَيسَ عَلَيكُم جُنَاحٌ فِيمَا أَخطَأتُم بِهِ، وَلَكِن مَا تَعَمَّدَت قُلُوبُكُم﴾(۲)، یعنی غلطی ہوجانے پر مواخذہ نہیں ہے، البتہ جو کام بالارادہ ہو، اس پر مواخذہ ہے اور حدیث "إِنَّمَا الأَعمَالُ بِالنِّيَّاتِ" جس سے سابقہ قاعدہ بھی اخذ کیا گیا تھا، وہ بھی تقریباً اس قاعدہ کے ہم معنی ہے۔

یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب یہ قاعدہ قرآن وسنت سے ماخوذ ہے، تو پھر مصنف علیہ الرحمہ نے اس قاعدہ کے قرآن وسنت سے ماخوذ ہونے کو واضح کیوں نہیں کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے قاعدہ: "لا ثَوَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ" کے شروع میں مصنف علیہ الرحمہ نے حدیث "إِنَّمَا الأَعمَالُ بِالنِّيَّاتِ" کی شرح وتوضیح اور اس قاعدہ کی وجہ استنباط کی تفصیل ذکر فرما کر اس پر احکام ومسائل کو متفرع کیا تھا، یہ مسائل واحکام چوں کہ "الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" کے قاعدہ کی طرف بھی مشیر ہیں؛ لہذا بالواسطہ یہ قاعدہ بھی اسی حدیث سے مستنبط ہوا؛ اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے اس کے مصادر کی مستقل تصریح کی ضرورت نہیں سمجھی اور انہی جزئیات سے اس قاعدہ کو اخذ کر کے بات آگے بڑھا دی(۱)۔

یہ قاعدہ علم فقہ کا نہایت اہم قاعدہ ہے، فقہ یا اصول فقہ کی کوئی کتاب ایسی نہیں، جس میں اس کا تذکرہ نہ ہو، علم فقہ کے پانچ بڑے قواعد مشہور ہیں، جن پر علم فقہ کا مدار ہے، ان میں سے ایک یہ بھی ہے، وہ پانچ قواعد یہ ہیں:

﴿۱﴾ اليَقِينُ لا يَزُولُ بِالشَّكِّ ﴿۲﴾ المَشَقَّةُ تَجلِبُ التَّيسِيرَ ﴿۳﴾ العَادَةُ مُحَكَّمَةٌ ﴿۴﴾ الضَّرَرُ يُزَالُ ﴿۵﴾ الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا۔

اسی لئے بعض فقہا نے کہا ہے: بُنِيَ الإِسلَامُ عَلٰى خَمسٍ، وَالفِقهُ عَلٰى خَمسٍ۔

﴿قاعدہ "الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" کی شرح﴾

"الأُمُورُ" "أَمرٌ" کی جمع ہے، بمعنی فعل اور امر کا اطلاق قول وفعل دونوں پر ہوتا ہے؛ مگر یہاں اس کے یہ معنی نہیں ہوں گے؛ کیوں کہ اس صورت میں اس کی جمع "اوامر" آتی ہے، نہ کہ "امور"، البتہ چوں کہ فعل اعضا سے صادر ہونے والے عمل کو کہا جاتا ہے اور قول بھی عضو زبان سے صادر ہوتا ہے؛ اس لیے اس لحاظ سے "امور"؛ اقوال کو بھی شامل ہوگا۔

اور "مَقَاصِدُ" "مَقصَدٌ" کی جمع ہے، بمعنی قصد وارادہ، یہاں بھی "إِنَّمَا الأَعمَالُ بِالنِّيَّاتِ" کی طرح "الأُمُورُ" سے قبل "أَحكَامٌ" مقدر ہے، اس لئے کہ علم فقہ میں اشیاء کے احکام سے بحث کی جاتی ہے، نہ کہ نفس

(۱) الفقه الإسلامي وأدلته ۱/ ۱۳٤، قاعدة: الأمور بمقاصدها.

امور و اشیاء سے؛ اس لئے اس قاعدہ کا مفہوم اور مطلب یہ ہوگا کہ بہت سے اقوال و افعال پر ان کے انجام دینے کے قصد کے اعتبار سے حکم ہوگا، یعنی کسی کے قول و فعل پر حکم لگانے سے پہلے اس کے قصد و ارادہ کو دیکھا جائے گا اور ارادہ کے نیک و بد ہونے کے لحاظ سے ہی اس پر ثواب و عقاب، صحت و فساد اور ضمان یا عدم ضمان کا حکم ہوگا، جیسا کہ آئندہ مذکور جزئیات سے یہ بات بالکل واضح ہے (۱)۔

﴿پھر تو بدعت بھی ممنوع نہیں ہونی چاہیے!﴾

یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ جب احکام ارادہ کے تابع ہیں، تو اس لحاظ سے تو بدعت کوئی بری چیز نہیں ہونی چاہئے؛ کیوں کہ اہل بدعت کا مقصد ایجاد بدعت سے عبادت خداوندی ہوتا ہے اور اس کا محمود ہونا ظاہر ہے، چنانچہ اہل بدعت کا کہنا یہی ہے اور وہ اسی قاعدہ کو بدعت کے جواز میں پیش کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عبادت میں اصل حظر اور ممانعت ہے، چنانچہ صرف وہ عبادات مشروع ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول ﷺ نے مشروع کیا ہے اور بدعات بھی چوں کہ ممنوع ہیں؛ اس لئے ان کا انجام دینا جائز نہیں ہوگا، خواہ مقصد کچھ بھی ہو، اور آئندہ ذکر کیا جائے گا کہ یہ قاعدہ محرمات و ممنوعات میں جاری نہیں ہوتا؛ لہذا اس کو بدعات کے جواز میں پیش کرنا بالکل غلط ہے۔

﴿"لا ثَوَابَ إلَّا بِالنِّيَّةِ" اور "الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" ہر دو قاعدوں میں فرق﴾

دوسرا سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلا قاعدہ "لا ثَوَابَ إلَّا بِالنِّيَّةِ" اور یہ قاعدہ دونوں ظاہری اعتبار سے ایک معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ پہلے قاعدے کا مطلب بھی یہی ہے کہ نیت کے اعتبار سے حکم ہوگا؛ مگر در حقیقت دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ پہلے قاعدہ کا مقصود حکم اخروی کا بیان ہے کہ آخرت میں ثواب نیت کی بنیاد پر ہوگا، جس کی علامت یہ ہے کہ اس میں لفظ "ثواب" موجود ہے اور ثواب کا تعلق آخرت سے ہے، گو ضمناً اس میں حکم دنیوی کا بیان بھی آیا ہے اور اس قاعدہ کا مقصود حکم دنیوی کا بیان ہے، یعنی امور کے صحت و فساد اور ضمان و عدم ضمان کا حکم قصد کے تابع ہوگا؛ کیوں کہ اس میں لفظ ثواب نہیں ہے، (جو کہ آخرت کے ساتھ خاص ہے)، اگرچہ ضمنی طور پر حکم اخروی کا بیان بھی اس کے تحت آ گیا ہے، **فوضح الفرق بينهما**۔

(۱) شرح مجلة الأحكام العدلية (مادة:۲).

وَذَكَرَ قَاضِي خَانْ فِي فَتَاوَاهُ: أَنَّ بَيْعَ العَصِيْرِ مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ خَمْرًا، إِنْ قَصَدَ بِهِ التِّجَارَةَ، فَلا يَحْرُمُ، وَإِنْ قَصَدَ بِهِ لأَجْلِ التَّخْمِيْرِ حَرُمَ، وَكَذَا غَرْسُ الكَرْمِ عَلَى هَذَا، انتهى (١). وَعَلَى هَذَا عَصِيْرُ العِنَبِ بِقَصْدِ الخَلِّيَّةِ أَوْ الخَمْرِيَّةِ، وَالهَجْرُ فَوْقَ ثَلاثٍ دَائِرٌ مَعَ القَصْدِ، فَإِنْ قَصَدَ هَجْرَ المُسْلِمِ حَرُمَ، وَإِلَّا لا، وَالإِحْدَادُ لِلْمَرْأَةِ عَلَى مَيِّتٍ غَيْرِ زَوْجِهَا فَوْقَ ثَلاثٍ دَائِرٌ مَعَ القَصْدِ، فَإِنْ قَصَدَتْ تَرْكَ الزِّيْنَةِ وَالتَّطَيُّبِ لأَجْلِ المَيِّتِ حَرُمَ عَلَيْهَا، وَإِلَّا فَلا. وَكَذَا قَوْلُهُمْ: إِنَّ المُصَلِّيَ إِذَا قَرَأَ آيَةً مِنَ القُرْآنِ جَوَابًا لِكَلامٍ، بَطَلَتْ صَلاتُهُ، وَكَذَا إِذَا أُخْبِرَ المُصَلِّي بِمَا يَسُرُّهُ، فَقَالَ: الحَمْدُ لِلّٰهِ، قَاصِدًا الشُّكْرَ، بَطَلَتْ، أَوْ بِمَا يَسُوْءُهُ، فَقَالَ: ﴿لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ﴾، أَوْ بِمَوْتِ إِنْسَانٍ، فَقَالَ: ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ﴾، قَاصِدًا لَهُ، بَطَلَتْ صَلاتُهُ. وَكَذَا قَوْلُهُمْ بِكُفْرِهِ إِذَا قَرَأَ القُرْآنَ فِي مَعْرِضِ كَلامِ النَّاسِ، كَمَا إِذَا اجْتَمَعُوْا فَقَرَأَ: ﴿فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾، وَكَذَا إِذَا قَرَأَ: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾ عِنْدَ رُؤْيَةِ كَأْسٍ. وَلَهُ نَظَائِرُ كَثِيْرَةٌ فِي أَلْفَاظِ التَّكْفِيْرِ، كُلُّهَا تَرْجِعُ إِلَى قَصْدِ الاسْتِخْفَافِ بِهِ.

قَالَ قَاضِي خَانْ: الفُقَّاعِي إِذَا قَالَ عِنْدَ فَتْحِ الفُقَّاعِ لِلْمُشْتَرِي: صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ، قَالُوْا: يَكُوْنُ آثِمًا، وَكَذَا الحَارِسُ، إِذَا قَالَ فِي الحَرَاسَةِ: لا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ، يَعْنِي لأَجْلِ الإِعْلامِ بِأَنَّهُ مُسْتَيْقِظٌ، بِخِلافِ العَالِمِ إِذَا قَالَ فِي المَجْلِسِ صَلُّوْا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّهُ يُثَابُ عَلَى ذٰلِكَ، وَكَذَا الغَازِي، إِذَا قَالَ: كَبِّرُوْا، يُثَابُ، لأَنَّ الحَارِسَ وَالفُقَّاعِي يَأْخُذَانِ بِذٰلِكَ أَجْرًا.

رَجُلٌ جَاءَ إِلَى بَزَّازٍ لِيَشْتَرِيَ مِنْهُ ثَوْبًا، فَلَمَّا فَتَحَ المَتَاعَ قَالَ: سُبْحَانَ اللّٰهِ، أَوْ قَالَ: اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ، إِنْ أَرَادَ بِذٰلِكَ إِعْلامَ المُشْتَرِي جَوْدَةَ ثِيَابِهِ وَمَتَاعِهِ، كُرِهَ. انتهى(٢).

(١) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ كتاب الأشربة ٣/ ٢٢٤.

(٢) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ كتاب الحظر والإباحة ٣/ ٤٢٢.

وَفِيهَا أَيضًا: إِذَا قَالَ المُسلِمُ لِلذِّمِّيِّ: أَطَالَ اللّٰهُ بَقَاءَكَ، قَالُوا: إِنْ نَوَى بِقَلبِهِ أَنْ يُطِيلَ اللّٰهُ بَقَاءَهُ لَعَلَّهُ أَنْ يُسلِمَ، أَوْ يُؤَدِّيَ الجِزيَةَ عَنْ ذُلٍّ وَصَغَارٍ، لا بَأسَ بِهِ، لأَنَّ هَذَا دُعَاءٌ لَهُ إِلَى الإِسلامِ، أَوْ لِمَنفَعَةِ المُسلِمِينَ(۱).

ترجمہ: اور قاضی خان نے اپنے فتاوی میں ذکر کیا ہے کہ شیرہ کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کرنا، جو اس سے شراب بنائے گا، اگر اس (فروختگی) سے (محض) تجارت مقصود ہے، تو یہ حرام نہیں ہوگا اور اگر شراب بنانے کے لئے (بیچنے کا) ارادہ ہے، تو حرام ہے۔ اور ایسے ہی انگور کے درخت لگانے کا حکم بھی اسی کے مطابق ہے، انتہی۔

اور اسی طرح انگور کے شیرہ کا سرکہ بنالینے یا شراب بنالینے کے قصد کے اعتبار سے (حکم) ہوگا۔

اور تین دن سے زائد گفتگو ترک کرنا قصد کے ساتھ دائر ہے؛ لہٰذا اگر مسلمان سے ترک تعلق کا ارادہ ہو، تو حرام ہے، ورنہ نہیں۔ اور عورت کا اپنے شوہر کے علاوہ کسی میت پر تین دن سے زائد سوگ منانا (بھی) قصد کے ساتھ دائر ہے، تو اگر اس کا ارادہ میت کی وجہ سے زینت اور خوشبو کے استعمال کے ترک کا ہو، تو یہ اس کے لئے حرام ہے، ورنہ نہیں۔

اور ایسے ہی ان کا یہ قول ہے کہ مصلی جب قرآن کی کوئی آیت کسی کلام کے جواب کے طور پر پڑھے، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اور اسی طرح جب مصلی کو کوئی خوش کن خبر دی جائے اور وہ شکر کے ارادے سے الحمد للہ کہہ دے، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، یا اس کو کوئی بری خبر ملے اور وہ "لا حَولَ وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ" کہہ دے، یا کسی انسان کی موت کی خبر ملے اور وہ "إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ" پڑھے، حال یہ کہ اس کا ارادہ ان (چیزوں) کے جواب کا ہو، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اور ایسے ہی ان کا اس شخص کے کفر کا قول ہے، جو کہ قرآن لوگوں کے کلام کے موقع پر پڑھے، مثلاً جب سب جمع ہوں، تو وہ یہ پڑھے: ﴿فَجَمَعنَاهُم جَمعًا﴾ (ہم نے ان کو جمع کیا جمع کرنا)۔ اور ایسے ہی حکم ہے، جب کہ وہ ﴿وَكَأسًا دِهَاقًا﴾ (چھلکتے ہوئے پیالے) پیالے دیکھنے کے وقت پڑھے اور اس (طرح کے مواقع پر قرآن پاک پڑھنے) کی بہت سی نظیریں کفر تک پہنچا دینے والے الفاظ میں موجود ہیں، جو سب کی سب قرآن کے استخفاف کے قصد کی طرف راجع ہیں۔

---

(۱) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ كتاب الحظر والإباحة ۳/ ٤۲۳.

قاضی خان نے کہا ہے کہ جو کی شراب بیچنے والا، جب جو کی شراب کھولتے وقت مشتری سے کہے کہ "صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ" (محمد ﷺ پر درود پڑھ)، تو فقہا نے فرمایا کہ یہ گنہ گار ہوگا۔ اور ایسے ہی چوکی دار جب چوکی داری کرتے ہوئے "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" کہے اور مقصد اس بات کا اعلان ہو کہ وہ بیدار ہے، برخلاف عالم شخص کے کہ جب وہ مجلس میں کہے کہ "صَلُّوا عَلٰی النَّبِيِّ" (نبی ﷺ پر درود پڑھو)، تو اس کو اس پر ثواب دیا جائے گا۔ اور ایسے ہی غازی جب "کَبِّرُوْا" (نعرۂ تکبیر لگاؤ) کہے، تو اس کو ثواب دیا جائے گا؛ اس لئے کہ چوکی دار اور جو کی شراب بیچنے والا اس (عمل) پر اجرت لیتے ہیں۔

ایک آدمی کپڑے والے کے پاس آیا تا کہ اس سے کپڑا خریدے، تو جب اس نے سامان کھولا، تو "سُبْحَانَ اللّٰهِ" کہا، یا "اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ" کہا، تو اگر اس کا ارادہ اس (پڑھنے) سے مشتری کو اپنے کپڑے اور اپنے سامان کی عمدگی بتلانے کا ہو، تو یہ مکروہ ہے۔ انتہی۔

اور نیز اس میں ہے کہ جب مسلمان ذمی سے کہے کہ اللہ تیری عمر دراز کرے، تو انھوں نے کہا ہے کہ اگر اس نے اپنے دل میں یہ نیت کی تھی کہ اللہ تعالی اس کی عمر لمبی کرے، تا کہ یہ اسلام لے آئے، یا ذلیل وخوار ہو کر جزیہ ادا کرتا رہے، تو اس (دعا دینے) میں کوئی حرج نہیں؛ اس لئے کہ یہ اس کے لئے اسلام کی دعا ہے، یا مسلمانوں کو نفع پہنچانے کی۔

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ اس قاعدہ کی وضاحت اور تشریح کے لئے اس پر جزئیات متفرع اور اس پر مثالوں کی تطبیق فرمار ہے ہیں، چنانچہ انھوں نے اس قاعدہ کی بیس سے زائد جزئیات اور مثالیں ذکر کی ہیں، جو مختلف فقہی ابواب سے تعلق رکھتی ہیں، جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ قاعدہ کتنا عام اور اہم ہے، وہ جزئیات اور مثالیں ملاحظہ ہوں:

﴿قاعدہ ثانیہ کی تفریعات﴾

أَنَّ بَيْعَ الْعَصِيْرِ مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ خَمْرًا: شیرہ اس شخص کے ہاتھ فروخت کرنا، جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اس کی شراب بنائے گا، آیا جائز ہے، یا نا جائز؟

تو یہ فروخت کرنے والے کے قصد وارادہ پر موقوف ہے، اگر اس کا ارادہ محض تجارت اور پیسہ کمانا ہے، تو یہ جائز ہے اور اگر ارادہ یہ ہو کہ وہ اس سے شراب بنالے، تو پھر یہ نا جائز ہے۔

وَكَذَا غَرسُ الكَرمِ: انگور کے درخت لگانے کا حکم بھی قصد پر موقوف ہے، اگر محض پھل کھانا یا اور کوئی جائز نیت ہے، تو اس کی اجازت ہے اور اگر شراب بنانا مقصود ہے، تو پھر یہ ناجائز ہے۔

وَعَلَى هَذَا عَصِيرُ العِنَبِ بِقَصدِ الخَلِّيَّةِ أَوِ الخَمرِيَّةِ: شیرۂ انگور اگر اس لئے رکھا ہوا ہے کہ اس سے سرکہ بنائے گا، تو یہ جائز ہوگا اور اگر اس لئے رکھا ہے کہ اس سے شراب بنائے گا، تو پھر یہ ناجائز ہے۔

﴿مسلمان سے تین دن سے زائد گفتگو ترک کرنا﴾

وَالهَجرُ فَوقَ ثَلاثٍ دَائِرٌ مَعَ القَصدِ: کسی مسلمان سے نا اتفاقی ہوجائے، تو شریعت نے تین دن تک ترک تعلق کی اجازت دی ہے، اس سے زائد ترک تعلق ناجائز ہے، احادیث میں اس پر وعیدیں آئی ہیں، مثلاً یہ کہ ان کی دعا قبول نہیں ہوتی، اعمال قبول نہیں کئے جاتے وغیرہ، تو اگر جس شخص سے نا اتفاقی ہوئی ہے، چوتھے دن گفتگو نہیں کی، تو اگر یہ چوتھے دن گفتگو نہ کرنا ہجر اور اسی نا اتفاقی کی وجہ سے ہے، تو پھر یہ ناجائز ہے اور اگر اس لئے ہے کہ اس دن گفتگو کا موقع نہ ہوسکا، اس سے ملاقات نہیں ہوئی، تو پھر اب یہ ناجائز نہیں اور نہ ہی اس صورت میں وہ وعید کا مستحق ہے؛ مگر ترک تعلق کا یہ حکم ذاتی رنجش و نا اتفاقی کی صورت میں ہے، اگر کسی شرعی بنیاد پر ترک تعلق ہو، تو وہ تین دن سے زائد دنوں کے لئے بھی ہوسکتا ہے۔

﴿عورت کا تین دن سے زائد سوگ منانا﴾

وَالإِحدَادُ لِلمَرأَةِ عَلَى مَيِّتٍ غَيرِ زَوجِهَا: "احداد" کے معنی ہیں: سوگ منانا، رنج و ماتم کرنا، اپنے کسی عزیز کے انتقال پر تین دن سوگ منانے کی اجازت ہے، اس سے زائد سوگ ناجائز ہے، البتہ اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے، تو وہ چار ماہ دس دن تک سوگ منائے گی، اگر کوئی عورت شوہر کے علاوہ کسی اور عزیز کے انتقال پر تین دن سے زائد سوگ منائے اور چوتھے پانچویں دن بھی زینت وخوبصورتی کی اشیاء کو چھوڑے رکھے، تو اگر سوگ کے قصد سے تین دن سے زائد اشیائے زینت کو استعمال نہیں کیا، تو یہ حرام ہوگا اور اگر یہ قصد نہیں تھا؛ بلکہ چوتھے پانچویں دن اس لئے زینت کی اشیا کو استعمال نہیں کیا کہ اس کی ضرورت پیش نہیں آئی، تو اب یہ ناجائز نہیں ہوگا۔

وَكَذَا قَولُهُم: إِنَّ المُصَلِّي إِذَا قَرَأَ آيَةً مِنَ القُرآنِ: مصلی جب قرآن کی آیت نماز میں پڑھے، تو اگر تلاوت اور ذکر کے قصد سے اس کو پڑھتا ہے، تو جائز ہے اور اس کا فرض ادا ہوجائے گا اور اگر کسی بات کے جواب کے طور پر پڑھے، تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، مثلاً کوئی کہے: "أَ إِلَهٌ مَعَ اللّٰهِ؟"، اس پر مصلی جواب دے: "لَا إِلَهَ إِلَّا

اللّٰـہُ"، یامثال کے طور پر کوئی کہے کہ تمہارے پاس کیا کیا اموال ہیں؟ تو مصلی اس کے جواب میں یہ آیت پڑھے: ﴿وَالـخَیـلَ وَالبِغَالَ وَالحَمِیرَ﴾ الآیة، یا کوئی کہے کہ "مِنْ أَینَ جِئتَ؟" (تو کہاں سے آیا ہے؟)، اس پر مصلی یہ آیت پڑھے: ﴿وَبِئرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصرٍ مَشِیدٍ﴾ الآیة، تو ان سب صورتوں میں اگر چہ مصلی نے قرآن کی آیتیں پڑھی ہیں؛ مگر چوں کہ جواب دینے کے ارادے سے پڑھی ہیں؛ اس لیے نماز فاسد ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر مصلی کو کوئی خوش خبری ملے اور اس پر وہ "الحَمدُ لِلّٰـہِ" کہے، یا بری خبر ملے، اس پر وہ "لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلَّا بِاللّٰهِ" کہے، یا کسی کے انتقال کی خبر ملے اور وہ اس پر "إنَّـا لِلّٰهِ وَإنَّا إلَیهِ رَاجِعُونَ" پڑھے، تو ان سب صورتوں میں اگر چہ اس نے قرآن کی آیات واذکار پڑھے ہیں؛ مگر چوں کہ جواب دینے کے مقصد سے پڑھے ہیں؛ اس لئے اس سے نماز باطل ہو جائے گی۔

﴿قرآن کریم کو موقع کلام الناس میں پڑھنا﴾

وَكَـذَا قَوْلُهُمْ بِكُفرِهِ إذَا قَرَأَ القُرآنَ فِي مَعْرِضِ كَلامِ النَّاسِ: کوئی شخص اگر کلام الناس کے موقع پر قرآن پاک کی آیت پڑھ دے، مثلاً لوگ جمع ہوں، اس پر وہ کہے: ﴿فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾ (الکہف)، یا بھرے ہوئے پیالے دیکھے، اس پر کہے: ﴿وَكَأسًا دِهَاقًا﴾ (النبأ)، تو فقہا نے ایسے شخص کو کافر قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس سے قرآن کی تلاوت مقصود نہیں ہے؛ بلکہ یہ قرآن کے ساتھ استہزا واستخفاف ہے، کیوں کہ یہ کلام اللہ کو غیر محل پر منطبق کرنا اور اس کو اس کے درجہ سے اتارنا ہے، بایں طور کہ اس میں پیش آمدہ واقعہ کو قرآن کا محمل اور مصداق قرار دیا جا رہا ہے اور اس سے آدمی کافر ہو جاتا ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس طرح کے مواقع پر قرآن پاک کو پڑھنے کی بہت سی مثالیں ہیں اور ان سب سے کافر ہو جانے کی بنیاد یہی قصد استخفاف ہے، حدیث پاک میں بھی اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا ہے: "لا تَنَاظَرُوا بِكَلامِ اللّٰهِ وَلا بِكَلامِ رَسُولِهِ"، یعنی اللہ و رسول کے کلام کو پیش آمدہ واقعہ کی مثال و نظیر نہ بناؤ۔

﴿اقتباس کا حکم﴾

علم بدیع کی ایک اصطلاح ''اقتباس'' ہے، جس کی تعریف ہے کہ متکلم اپنے کلام میں قرآن یا حدیث کے الفاظ کو اس طور پر شامل کرلے کہ جس سے ان کے قرآن یا حدیث کے الفاظ ہونے کا علم نہ ہو (١)، احادیث، فقہا اور شعراء وغیرہ کے کلام میں اس کا استعمال شائع اور عام ہے، مثلاً ایک شاعر کہتا ہے: ؎

ہر چہ خواہی خرچ کن در راہِ او لن تنالو ا البر حتی تنفقوا

اس میں دوسرا مصرع قرآن کریم کی آیت ہے اور ایسی کوئی علامت نہیں ہے، جس سے پتہ چلے کہ یہ قرآن کی آیت ہے، یہ ''اقتباس'' جائز ہے؛ کیوں کہ اس میں کلام اللہ کا محمل ومصداق نہیں بدلتا؛ بلکہ جس مقصد کے لئے قرآن یا حدیث کے الفاظ نازل ووارد ہوئے ہیں، اسی مقصد کے لئے اپنے کلام میں ان الفاظ کو ضم کرلیا جاتا ہے، ہاں اگر کہیں کسی کلام میں ان کو ضم کرلینے سے ان کا محمل ومصداق ہی بدل جاتا ہو، یا بے ادبی محسوس ہوتی ہو، یا یہ کہ کلام فحش اور غیر شرعی مضمون پر مشتمل ہو، تو پھر ایسا اقتباس ناجائز ہے، بلکہ بسا اوقات کفر تک پہنچا دیتا ہے (٢)۔

قَالَ قَاضِي خَانْ: الفُقَّاعِي إذَا قَالَ عِندَ فَتحِ الفُقَّاعِ: ''فقاعی'' فا کے ضمہ اور قاف کی تشدید کے ساتھ ہے، بمعنی جو کی شراب بیچنے والا۔ اور ''فقاع'' بروزنِ تُفَّاح، جو کی شراب کو کہتے ہیں، تو فقاعی اگر شراب کو کھول کر یہ کہے کہ درود پڑھو، یا خود پڑھے اور مقصد شراب کی عمدگی کا اظہار ہو، نہ کہ حضور اکرم ﷺ کے حق کی ادائیگی، تو یہ گنہ گار ہوگا۔

ایسے ہی چوکی دار اور پہرے دار رات کو چکر لگاتے اور گھومتے ہوئے کہتا ہے: ''لا إِلَهَ إِلاَّ اللّٰهُ''، تا کہ لوگ یہ سمجھیں کہ وہ جاگ رہا ہے، ذکر الٰہی مقصود نہیں ہے، تو یہ بھی گنہ گار ہوگا۔

البتہ اگر کوئی عالم اور شیخ اپنی مجلس میں درود پڑھنے کا حکم دے، یا مجاہد اور غازی نعرۂ تکبیر بلند کرنے کا حکم دے، تو یہ لوگ اس پر اجر وثواب کے مستحق ہوں گے؛ اس لئے کہ عالم اور شیخ بہ قصد تربیت ذکر ودرود پڑھنے کا حکم دے رہے ہیں اور مجاہد وغازی کا مقصود اعلاء کلمۃ اللہ ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں مقصد نیک اور عمدہ ہیں اور وضع شرعی

---

(١) مختصر المعاني ص: ٤٢٥.

(٢) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ ''فتاوى شامي'' ٢٣٨/٣ (نعمانية)، الموسوعة الفقية الكويتية/ مادة: اقتباس، البلاغة العربية/ اسسها وعلومها وفنونها/ باب علم البديع/ الاقتباس، لعبد الحميد الميداني.

کے مطابق ہیں، جب کہ پہلی دونوں صورتوں میں مقصد درست نہیں ہے اور ذکر الٰہی کا غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے؛ کیوں کہ اللہ کا ذکر نہ تو شراب کی عمدگی بتلانے کے لئے ہے اور نہ اپنی بیداری کے اظہار کے لئے۔

ان جزئیات سے حضرات اکابر رحمہم اللہ نے ایک اصول مستنبط کیا ہے (۱)، کہ اللہ تعالی کے نام کو بلا وضع شرعی اعلام و اخبار کا ذریعہ بنانا جائز نہیں ہے، یعنی جن مواقع پر خود شریعت نے اللہ تعالی کے نام کو اعلام و اخبار کے لئے استعمال کیا ہے، وہاں تو اس مقصد کے لئے اس کا استعمال جائز اور درست ہے اور اس کے علاوہ کسی اور موقع پر اللہ تعالی کے نام کو اعلام و اخبار کے طور پر استعمال کرنا ناجائز ہے، مثلاً اذان بھی ایک اعلام اور اخبار ہے، جس میں اللہ تعالی کا نام لے کر لوگوں کو نماز کی اطلاع دی جاتی ہے، یہ چوں کہ شریعت کا حکم ہے؛ اس لئے اس موقع پر اللہ تعالی کے نام سے اعلام اور خبر دینا درست ہوگا۔

﴿موبائل وغیرہ کی گھنٹی میں اللہ کے نام کو فیڈ کرنا﴾

اور آج کل موبائل فون میں اللہ تعالی کا نام یا قرآن کی آیت یا کوئی اور دعا جو فون کی آمد کی اطلاع کے لئے لگائی جاتی ہے، یا الارم اور مکانوں کی گھنٹیوں میں اس کو سیٹ کیا جاتا ہے، تو یہ ناجائز ہوگا؛ اس لئے کہ ان مواقع پر شریعت نے اللہ تعالی کے نام کو اعلام و اخبار کے لئے مشروع نہیں کیا اور بلا وضع شرعی اللہ تعالی کے نام کو اعلام و اخبار کا ذریعہ بنانا ناجائز ہے۔

لأنَّ الحارِسَ وَالفُقّاعِيَ يَأخُذانِ بِذٰلِكَ أجرًا: مذکورہ صورتوں میں حارس اور فقاعی کے لئے درود پڑھنا اور "**لا إلٰهَ إلاَّ اللّٰهُ**" کہنا اس لئے ناجائز ہے کہ وہ لوگ اپنے اس عمل پر اجرت لیتے ہیں، تو گویا وہ اللہ تعالی کے نام کو کسب و آمدنی کا ذریعہ بنا رہے ہیں، جو ناجائز ہے۔

حارس اور فقاعی کے ذکر کے ناجائز ہونے کی یہ علت قاضی خان نے ذکر کی ہے، جو اگر چہ فی نفسہ درست ہے؛ مگر اس کے عدم جواز کی اصل علت وہ ہے، جو اوپر ذکر کی گئی کہ ان صورتوں میں بلا وضع شرعی اللہ تعالی کے نام کو اعلام و اخبار کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔

رَجُلٌ جاءَ إلَى بَزّازٍ لِيَشْتَرِيَ مِنهُ ثَوبًا: کپڑا فروش کے پاس کوئی آدمی کپڑا خریدنے کے لئے آئے، تو وہ خریدار کو کپڑا کھول کر دکھائے اور اس کپڑے کی عمدگی کے اظہار کے لئے کہے: "**سُبحانَ اللّٰهِ، ما شاءَ اللّٰهُ، اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ**" وغیرہ، تو یہ مکروہ اور ناجائز ہوگا، وجہ وہی ہے جو اوپر آچکی، البتہ اگر مشتری کپڑے کو

---

(۱) ملاحظه هو: أحسن الفتاوی ۸/ ۱۷.

دیکھ کر یہ الفاظ کہے، تو یہ مکروہ و ناجائز نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس کا مقصود کپڑے کی عمدگی کا اظہار نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کو اس کی ضرورت نہیں ہے؛ بلکہ اس کا مقصود اللہ تعالی کا شکر اور عمدہ کپڑا پیدا کرنے پر اس کی حمد وثنا ہے۔

﴿ذِمی کو درازیِ عمر کی دعا دینا﴾

وَفِيهَا أيضًا: إذَا قَالَ المُسْلِمُ لِلذِّمِّيِّ: أطَالَ اللّٰهُ بَقَاءَكَ: مسلمان کسی ذمی کو اطالت عمر کی دعا دیتے ہوئے کہے: "أطَالَ اللّٰهُ بَقَاءَكَ"، اللہ تعالی تمہاری عمر دراز کرے، تو اگر اس نیت سے دعا دی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ آگے چل کر اسلام کی حقانیت اس پر ظاہر ہو، اور یہ اسلام قبول کرکے، ہمیشہ کی بدبختی سے بچ جائے، یا اس نیت سے دعا دی ہے کہ جتنے زائد دن زندہ رہے گا، اتنا زائد جزیہ ادا کرے گا، جس سے مسلمانوں کو فائدہ ہوگا، تو چوں کہ یہ مقاصد نیک ہیں؛ اس لئے یہ دعا دینا صحیح ہوگا اور اگر اس کے علاوہ کوئی اور غیر شرعی نیت ہے، تو پھر اس کو دعا دینا درست نہیں ہے۔

ثُمَّ قَالَ: رَجُلٌ أمْسَكَ المُصْحَفَ فِي بَيْتِهِ وَلا يَقْرَأ، قَالُوْا: إنْ نَوَى بِهِ الخَيْرَ وَالبَرَكَةَ، لا يَأثَمُ، وَيُرْجَى لَهُ الثَّوَابُ (١).

ثُمَّ قَالَ: رَجُلٌ يَذْكُرُ اللّٰهَ فِي مَجْلِسِ الفِسْقِ، قَالُوْا: إنْ نَوَى أنَّ الفَسَقَةَ يَشْتَغِلُوْنَ بِالفِسْقِ، وَأنَا أشْتَغِلُ بِالتَّسْبِيحِ، فَهُوَ أفْضَلُ وَأحْسَنُ، وَإنْ (٢) سَبَّحَ فِي السُّوْقِ نَاوِيًا أنَّ النَّاسَ يَشْتَغِلُوْنَ بِأمُوْرِ الدُّنْيَا، وَأنَا أسَبِّحُ اللّٰهَ تَعَالَى فِي هَذَا المَوْضِعِ، فَهُوَ أفْضَلُ وَأحْسَنُ مِنْ أنْ يُسَبِّحَ وَحْدَهُ فِي غَيْرِ السُّوْقِ، وَإنْ سَبَّحَ عَلٰى وَجْهِ الاعْتِبَارِ، يُؤْجَرُ عَلٰى ذٰلِكَ، وَإنْ سَبَّحَ عَلٰى أنَّ الفَاسِقَ يَعْمَلُ الفِسْقَ، كَانَ آثِمًا (٣).

---

(١) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ كتاب الحظر والإباحة ٣/ ٤٢٤، وفيه: "بل يرجى له الثواب".

(٢) وفي فتاوى قاضي خان: "كمن".

(٣) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ كتاب الحظر والإباحة ٣/ ٤٢٤.

ثُمَّ قَالَ: إنْ سَجَدَ لِلسُّلطَانِ، فَإنْ كَانَ قَصدُهُ التَّحِيَّةَ وَالتَّعظِيمَ دُوْنَ الصَّلاةِ(١)، لا يُكَفَّرُ، أصلُهُ أمْرُ المَلائِكَةِ بِالسُّجُوْدِ لآدَمَ، وَسُجُوْدُ إخوَةِ يُوْسُفَ عَلَيهِ السَّلامُ، وَلَوْ أُكرِهَ عَلٰى السُّجُوْدِ لِلْمَلِكِ بِالقَتْلِ، فَإنْ أمَرُوْهُ بِهِ عَلٰى وَجْهِ العِبَادَةِ، فَالأفضَلُ الصَّبرُ، كَمَنْ أُكرِهَ عَلٰى الكُفرِ، وَإنْ كَانَ لِلتَّحِيَّةِ، فَالأفضَلُ السُّجُوْدُ، انتهى(٢).

وَقَالُوْا: الأكلُ فَوْقَ الشَّبعِ حَرَامٌ بِقَصدِ الشَّهوَةِ، وَإنْ قَصَدَ بِهِ التَّقَوِّيَ عَلٰى الصَّوْمِ، أوْ لأكلِ الضَّيفِ فَمُستَحَبٌّ.

وَقَالُوْا: الكَافِرُ إذَا تَتَرَّسَ بِمُسلِمٍ، فَإنْ رَمَاهُ مُسلِمٌ، فَإنْ قَصَدَ قَتْلَ المُسلِمِ حَرُمَ، وَإنْ قَصَدَ قَتْلَ الكَافِرِ، لا، وَلَوْلا خَوْفُ الإطَالَةِ لأوْرَدْنَا فُرُوْعًا كَثِيرَةً شَاهِدَةً لِمَا استَنبَطْنَاهُ مِنَ القَاعِدَةِ، وَهِيَ الأمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا.

وَقَالُوْا فِي بَابِ اللُّقْطَةِ: إنْ أخَذَهَا بِنِيَّةِ رَدِّهَا حَلَّ لَهُ رَفعُهَا، وَإنْ أخَذَهَا بِنِيَّةِ نَفْسِهِ، كَانَ غَاصِبًا آثِمًا، وَفِي التَّتَارْ خَانِيَّةِ فِي الحَظْرِ وَالإبَاحَةِ: إذَا تَوَسَّدَ الكِتَابَ، فَإنْ قَصَدَ الحِفْظَ لا يُكرَهُ، وَإلَّا يُكرَهُ، وَإنْ غَرَسَ فِي المَسجِدِ، فَإنْ قَصَدَ الظِّلَّ، لا يُكرَهُ، وَإنْ قَصَدَ مَنفَعَةً أُخرَى، يُكرَهُ، وَكِتَابَةُ اسمِ اللّٰهِ تَعَالَى عَلٰى الدَّرَاهِمِ إنْ كَانَ بِقَصدِ العَلامَةِ، لا يُكرَهُ، وَلِلتَّهَاوُنِ، يُكرَهُ، وَالجُلُوْسُ عَلٰى جُوْلَقٍ، فِيْهِ مُصحَفٌ، إنْ قَصَدَ الحِفْظَ، لا يُكرَهُ، وَإلَّا يُكرَهُ(٣).

ترجمہ: پھر انھوں نے (قاضی خان نے) فرمایا کہ ایک آدمی نے مصحف (قرآن) اپنے گھر میں رکھ لیا اور (اس کو) پڑھتا نہیں ہے، تو انھوں نے کہا ہے کہ اگر اس سے خیر و برکت کی نیت کر رکھی ہے، تو وہ گنہ گار نہیں ہوگا اور اس کے لئے ثواب کی امید ہے۔

پھر انھوں (قاضی خان) نے کہا کہ ایک آدمی گناہ کی مجلس میں اللہ تعالی کا ذکر کرتا ہے، تو فقہا نے کہا ہے کہ

(١) وفي فتاوى قاضي خان: "العبادة"، وهو الصحيح.

(٢) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ كتاب الحظر والإباحة ٣/ ٤٢٥.

(٣) الفتاوى التتار خانية/ الاستحسان والكراهية ١٨/ ٦٧ - ٧٠، (مكتبة زكريا، ديوبند).

اگراس نے یہ نیت کی ہے کہ گناہ کرنے والے گناہ میں مشغول ہیں اور میں تسبیح میں مشغول ہو جاتا ہوں، تو یہ بہتر اور عمدہ بات ہے۔ اور اگر وہ بازار میں تسبیح پڑھتا ہے، اس نیت سے کہ لوگ دنیاوی کاموں میں مشغول ہیں اور میں اس جگہ اللہ تعالی کی تسبیح میں مشغول ہو جاتا ہوں، تو یہ اس سے عمدہ اور بہتر ہے کہ وہ غیر بازار میں تنہا تسبیح کرے۔ اور اگر وہ عبرت حاصل کرنے کی نیت سے تسبیح پڑھے، تو اس پر اس کو اجر ملے گا اور اگر اس لئے تسبیح پڑھے کہ فاسق فسق کا عمل (مزید بڑھ چڑھ کر) کرے، تو وہ گنہ گار ہوگا۔

پھر انھوں (قاضی خان) نے کہا کہ اگر کوئی سلطان کو سجدہ کرے، تو اگر اس کا ارادہ اس کی تعظیم اور اس کو سلام پیش کرنا ہو، اس کی عبادت کرنا مقصود نہ ہو، تو اس کو کافر نہیں کہا جائے گا، اس (حکم) کی اصل ملائکہ کو آدم علیہ السلام کے لیے سجدہ کرنے کا حکم دیا جانا ہے اور یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کا (ان کو) سجدہ کرنا ہے اور اگر وہ قتل (کی دھمکی) کے ذریعہ بادشاہ کو سجدہ کرنے پر مجبور کیا گیا ہو، تو اگر انھوں نے اس کو بطور عبادت سجدہ کرنے پر مجبور کیا ہو، تو افضل صبر کرنا ہے، اس شخص کی طرح جس کو کفر (کے ارتکاب) پر مجبور کیا گیا ہو اور اگر سلام کے طور پر (سجدہ کرنے کو کہا گیا) ہو، تو افضل سجدہ کرنا ہے، انتہی۔

اور انھوں نے کہا کہ پیٹ بھر سے زائد کھانا شہوت کے ارادہ سے حرام ہے اور اگر اس (پیٹ بھر سے زائد کھانے) سے روزہ پر قوت حاصل کرنا، یا مہمان کے کھا لینے کا ارادہ ہو، تو یہ مستحب ہے۔

اور انھوں نے کہا ہے کہ کافر جب کسی مسلمان کو ڈھال بنالیں، تو اگر اس کو کوئی مسلمان تیر مارے، پس اگر مسلمان کے قتل کا ارادہ کیا، تو حرام ہے اور اگر کافر کے قتل کا ارادہ کیا، تو حرام نہیں ہے۔

اور اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا، تو ہم ایسی بہت سی فروعات ذکر کرتے، جو اس قاعدہ کی شاہد ہوتیں، جس کو ہم نے مستنبط کیا ہے، یعنی "الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا"۔

اور انھوں نے لقطہ کے باب میں کہا ہے کہ اگر اس کو لوٹانے کی نیت سے اٹھائے، تو اس کے لئے وہ اٹھانا حلال ہے اور اگر اس کو اپنے لئے اٹھائے، تو وہ غاصب اور گنہ گار ہوگا۔

فتاوی تاتارخانیہ میں "الحظْرُ وَالإِبَاحَةُ" میں ہے کہ جب کتاب پر تکیہ لگائے، تو اگر حفاظت کا ارادہ ہو، تو مکروہ نہیں ہے، ورنہ مکروہ ہے۔ اور اگر مسجد میں درخت لگایا، تو اگر سایہ حاصل کرنے کا ارادہ کیا، تو مکروہ نہیں اور اگر کسی اور منفعت کا ارادہ کیا، تو مکروہ ہے۔ اور دراہم پر اللہ تعالی کا نام لکھنا اگر علامت کے ارادہ سے ہو، تو مکروہ نہیں ہے اور اگر سستی و لاپرواہی کی وجہ سے ہو، تو مکروہ ہے۔ اور اس صندوق پر بیٹھنا جس میں قرآن کریم ہو، اگر

حفاظت کے ارادہ سے ہو، تو مکروہ نہیں ہے، ورنہ مکروہ ہے۔

تشریح: قاعدہ "الأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا" کی مزید جزئیات اور مثالیں ذکر کرتے ہیں:

﴿قرآن کریم کو محض برکت کے لیے گھر میں رکھنا﴾

رَجُلٌ أَمْسَكَ الْمُصْحَفَ فِيْ بَيْتِهِ وَلَا يَقْرَأُ: ایک شخص قرآن کریم کو اپنے گھر میں رکھتا ہے؛ مگر اس کو پڑھتا نہیں ہے، تو اگر اس کو گھر میں رکھنے سے مقصود خیر و برکت حاصل کرنا ہو، تو اس صورت میں اس کو گناہ نہ ہوگا؛ بلکہ ثواب کی امید ہے، اور اگر اس کے علاوہ کچھ اور نیت ہے، تو پھر وہ گنہ گار ہوگا۔

﴿مجلسِ فسق اور بازار میں اللہ کا ذکر کرنا﴾

ثُمَّ قَالَ: رَجُلٌ يَذْكُرُ اللّٰهَ فِيْ مَجْلِسِ الفِسْقِ: کوئی شخص اگر کسی فسق؛ مثلاً شراب نوشی یا رقص و سرود کی مجلس میں اللہ تعالی کا ذکر کرے، تو اگر یہ نیت ہو کہ یہ لوگ اللہ تعالی کو ناراض کرنے والا عمل کر رہے ہیں؛ لہذا میں اللہ تعالی کو راضی کرنے والا عمل کرتا ہوں، تو یہ تسبیح پڑھنا افضل اور عمدہ بات ہے اور اگر یہ نیت ہے کہ وہ اپنے فسقیہ عمل میں مزید برانگیختہ ہوں اور اس کو بڑھ چڑھ کر کریں، تو گنہ گار ہوگا۔

ایسے ہی اگر کوئی بازار میں تسبیح پڑھے اور نیت یہ ہو کہ یہاں لوگ دنیوی کاموں میں مشغولی کے سبب اللہ تعالی سے غافل ہیں؛ لہذا میں اللہ تعالی کا ذکر اور اس کی تسبیح پڑھوں، تو یہ بازار میں تسبیح پڑھنا غیر بازار میں تسبیح پڑھنے سے افضل ہے، اسی طرح اگر یہ نیت ہو کہ لوگ مجھے دیکھ کر عبرت پکڑیں اور خود بھی تسبیح میں مشغول ہو جائیں، تو اس صورت میں بھی وہ ثواب کا مستحق ہوگا۔

تنبیہ: عبارت "وَإِنْ سَبَّحَ عَلٰى أَنَّ الفَاسِقَ يَعْمَلُ الفِسْقَ"، یہ "إِنْ نَوَى أَنَّ الفَسَقَةَ يَشْتَغِلُوْنَ بِالفِسْقِ" کے مقابل ہے، درمیان میں دیگر مسائل مذکور ہیں۔

﴿بادشاہ کو سجدہ کرنا﴾

ثُمَّ قَالَ: إِنْ سَجَدَ لِلسُّلْطَانِ: کوئی شخص بادشاہ کو سجدہ کرے، تو اگر اس کی تعظیم و تکریم کی نیت ہو، تو یہ بھی سخت گناہ ہے؛ مگر اس کو کافر نہیں قرار دیا جائے گا اور اگر اس کی عبادت و پرستش کی نیت ہو، تو پھر یہ ﴿وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوْا اللّٰهَ إِلٰهًا وَاحِدًا﴾ کے خلاف ہونے کے سبب کفر ہے؛ نیز پہلی صورت بھی اگر چہ ظاہر کے اعتبار سے دوسری صورت کے مشابہ ہے، جس کی بنا پر اس میں بھی کفر کا فتوی ہونا چاہیے؛ مگر کفر کا فتوی بالکل آخری درجہ کی چیز

ہے، جو اس وقت لگایا جاتا ہے، جب کہ اس کے علاوہ کوئی بھی مناسب تاویل نہ ہو سکتی ہو، اول وہلہ میں مسلمان کے قول و فعل کا کوئی صحیح محمل ہی تلاش کیا جاتا ہے، تاکہ وہ مسلمان باقی رہے؛ چنانچہ ضابطہ ہے: "**أُمُوْرُ الْمُسْلِمِیْنَ مَحْمُوْلَۃٌ عَلٰی السَّدَادِ وَالصَّلاحِ حَتّٰی یَظْھَرَ غَیْرُہٗ**"۔

اس صورت میں جب کہ سلطان کو بطور تعظیم و تکریم سجدہ کیا گیا، تو اس کو کفر نہ قرار دینے کی تاویل یہ کی گئی کہ پچھلی امتوں میں اس کی اصل موجود ہے، چنانچہ فرشتوں نے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا، اخوان یوسف علیہ السلام نے یوسف علیہ السلام کو سجدہ کیا، یہ سب بطور تعظیم سجدے تھے اور جو عمل کسی امت میں مشروع رہا ہو، وہ کفر نہیں ہوتا؛ کیوں کہ کفر کسی بھی زمانہ و قوم میں مشروع نہیں ہوتا؛ لہٰذا سلطان کو بہ نیت تحیہ سجدہ کرنا کفر نہیں ہوگا۔

﴿آج تو ہم مارے گئے تھے، آپ نے بچالیا﴾

ایک واقعہ سے جو ہمیں مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ نے اس موقع پر سنایا، اس مضمون کی مزید وضاحت ہوگی، وہ واقعہ یہ ہے کہ سعودی عرب میں ان لوگوں کے بارے میں جو قبروں کو سجدہ کرتے ہیں، ایک سیمینار ہوا، تمام شرکائے سیمینار نے کہا کہ ایسا کرنے والا کافر ہے، اس لئے کہ سجدہ انتہائی درجہ کا تذلل ہے، جس کا مستحق صرف خدائے تعالیٰ ہے، اخیر میں ہمارے علما میں سے مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے تقریر کی اور فرمایا کہ غیر اللہ کو سجدہ کرنے والے پر سخت سے سخت حکم لگایا جائے؛ مگر اس کو کافر نہیں کہا جائے گا؛ اس لئے کہ کفر قبیح لعینہ ہے اور جو چیز قبیح لعینہ ہو، وہ کسی بھی امت میں مشروع نہیں ہوتی، جب کہ غیر اللہ کو بہ نیتِ تعظیم سجدہ کرنا گزشتہ امتوں میں مشروع رہا ہے، ملائکہ سے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ تعظیمی کرایا گیا، حضرت یوسف علیہ السلام کو ان کے بھائیوں نے سجدہ تعظیمی کیا، قرآن کریم نے اس کو بیان کیا اور اس پر کچھ نکیر بھی نہیں کی؛ لہٰذا ایسا کرنا کفر نہیں ہوگا، البتہ ہماری شریعت میں حرام ہوگا کہ یہ شرک کا وسیلہ ہے، اور اس امت میں تمام وسائل شرک کو حرام کیا گیا ہے، حضرت کی اس تقریر کی تمام شرکاء نے تائید کی اور سب نے اپنی رائے بدل دی، چنانچہ سیمینار نے یہی فیصلہ کیا کہ غیر اللہ کو سجدہ کرنے والا بہرحال حرام کا مرتکب اور سخت گنہ گار ہے؛ مگر کافر نہیں ہے۔

اسی اجلاس میں یہ لطیفہ بھی پیش آیا کہ اجلاس برخاست ہونے کے بعد ایک بریلوی عالم جو اس میں شریک تھے، انھوں نے حضرت سے ملاقات کی اور کہا کہ آج تو ہم مارے گئے تھے؛ مگر آپ نے بچالیا(۱)۔

---

(۱) ملفوظات فقیہ الأمت ۱/ ۳۹۹.

وَلَوْ أُكْرِهَ عَلٰى السُّجُوْدِ لِلْمَلِكِ بِالقَتْلِ: اگر کسی کو قتل کی دھمکی دے کر بادشاہ کو سجدہ کرنے پر مجبور کیا جائے، تو اگر وہاں یہ رواج ہو کہ وہ بادشاہ کو بطور عبادت سجدہ کرتے ہیں، تو اب افضل یہ ہے کہ صبر کرے، سجدہ نہ کرے، خواہ قتل ہو جائے؛ اس لئے کہ یہ کفر ہے، اس کے ارتکاب سے جان گنوا دینا افضل ہے۔ اور اگر وہاں بطور تحیہ سجدہ کرنے کا رواج ہو، تو اب سجدہ کر لینا افضل ہے، کہ یہ کفر نہیں ہے، اس صورت میں جان بچا لینا اس کے ارتکاب سے بہتر ہے۔

﴿پیٹ بھر سے زائد کھانا اور کم کھانا﴾

وَقَالُوْا: الأَكْلُ فَوْقَ الشِّبَعِ حَرَامٌ بِقَصْدِ الشَّهْوَةِ: اتنا کھانا جس سے زندہ رہ سکے اور فرائض و واجبات انجام دے سکے، فرض ہے، اس سے زائد پیٹ بھرنے تک کھانا مباح ہے؛ مگر پیٹ بھر سے زائد کھانا کھایا جائے، تو اگر شہوت و خواہش پورا کرنا مقصود ہے، تو حرام ہے اور اگر یہ مقصود ہے کہ روزہ پر قوت و طاقت حاصل ہو جائے، یا مہمان کو کھلانا مقصود ہو، تا کہ وہ بھی ساتھ کھاتا رہے، ان صورتوں میں پیٹ بھر سے زائد کھانا مستحب ہے؛ کیوں کہ مہمان کو خوش کر کے بھیجنا شرعاً مطلوب ہے، نیز کم کھانا بھی شرعاً مطلوب ہے؛ لیکن اتنا کم کھانا، جس سے ادائے عبادت سے بھی قاصر ہو جائے، نا جائز ہے۔

﴿کافر مسلمانوں کو ڈھال بنا لیں، تو تیر اندازی کا حکم﴾

وَقَالُوْا: الكَافِرُ إِذَا تَتَرَّسَ بِمُسْلِمٍ: دوران جنگ کوئی کافر مسلمان کو ڈھال بنالے، تو اس کافر کی جانب تیر چلانا، اگر مسلمان کو قتل کرنے کے ارادے سے ہو، تو نا جائز ہے کہ قتل مسلم حرام ہے اور اگر کافر کو قتل کرنے کے ارادے سے ہو، تو پھر گنجائش ہے، خواہ وہ اس مسلمان کو جا کر لگے؛ اس لئے کہ یہ فی الحال تو ایک مسلمان کا قتل ہے؛ لیکن اگر اس کی وجہ سے تیر چلانے کو بالکل نا جائز قرار دے دیا جائے، تو ہو سکتا ہے کہ کفار مسلمانوں پر غالب آ کر نہ جانے کتنے مسلمانوں کو قتل کر دیں؛ لہذا بڑے ضرر سے بچنے کے پیش نظر اس چھوٹے ضرر کو برداشت کیا جائے گا۔

﴿کفار اگر نبی کو ڈھال بنا لیں﴾

اس کتاب کے شارح و محشی علامہ حموی رحمہ اللہ نے "خِزَانَةُ الأَكْمَلِ" سے اسی کے مثل یہ جزئیہ نقل کیا ہے کہ اگر کفار کسی نبی علیہ السلام کو ڈھال بنا لیں، تو اب کیا کیا جائے؟ تیر چلائیں یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ ان نبی ہی سے معلوم کر لیا جائے، وہ جو فرمائیں گے، ویسا کیا جائے گا۔ نبی کے موجود ہوتے ہوئے امتی سے مسئلہ معلوم

کرنے کی کیا ضرورت ہے، اس جز ئیہ کو نقل کرنے کے بعد علامہ حموی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں تامل ہے، شاید وجہ تامل یہ ہو کہ یہ سوال فرضی ہے، نبوت کا دروازہ بند ہو چکا ہے، اب یہ صورت پیش ہی نہیں آئے گی؛ لہذا یہ سوال بے فائدہ اور فضول ہے، ہاں! قادیانی جو اجرائے نبوت کے قائل ہیں، ان کے لئے یہ سوال مفید ہے۔

﴿فرضی سوال و جواب پر مشتمل ایک واقعہ﴾

اسی طرح حضرت مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ نے اس مقام پر فرضی سوال پر مشتمل ایک واقعہ سنایا کہ ایک صاحب نے مجھ سے سوال کیا کہ باپ بیٹے کا قتل ہو گیا؛ مگر کسی بزرگ نے ان کو زندہ کر دیا؛ لیکن باپ کا سر بیٹے کے اور بیٹے کا سر باپ کے لگا دیا، تو اب نکاح کا کیا حکم ہے؟

میں نے جواب دیا کہ نکاح ختم ہو گیا، "ہدایہ" میں ہے: "النِّكَاحُ يَنْتَهِي بِالْمَوْتِ"، کہ موت سے نکاح ختم ہو جاتا ہے، اس سائل نے کہا کہ نکاح تو ختم ہو گیا؛ مگر ان کی عورتیں انہی سے نکاح کرنا چاہتی ہیں؛ مگر مجبوری یہ ہے کہ باپ سے نکاح کرے، تو اس پر بیٹے کی گردن ہے اور بیٹے سے نکاح کرے، تو اس پر باپ (بیٹے کی بہو کے خسر) کی گردن ہے، میں نے کہا کہ وہ دونوں کسی اور سے نکاح کر لیں، سائل نے کہا کہ اور کس سے کریں؟ میں نے کہا: مجھ سے کر لیں، یا تجھ سے کر لیں، اس نے کہا کہ وہ تو اسی اپنے سابق شوہر سے کرنا چاہتی ہیں، میں نے کہا کہ ان دونوں کو میرے پاس لاؤ، میں ان کی گردن دوبارہ کاٹ کر درست کر کے لگا دوں گا۔

فرضی سوال کا جواب ایسے ہی دیا جاتا ہے، مفتی کو ہر قسم کے سائل سے واسطہ پڑتا ہے؛ اس لئے اس کو ہر طرح سے تیار ہونا چاہئے۔

وَلَوْلَا خَوْفُ الإِطَالَةِ لَأَوْرَدْنَا فُرُوعًا كَثِيرَةً: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس قاعدہ کی بے شمار جزئیات شاہد ہیں، طوالت کے خوف سے ہم ان کو ترک کرتے ہیں، البتہ مزید چند جزئیات اور ملاحظہ فرمائیں:

وَقَالُوا فِي بَابِ اللُّقَطَةِ: إِنْ أَخَذَهَا بِنِيَّةِ رَدِّهَا حَلَّ لَهُ رَفْعُهَا: راستہ میں کوئی چیز پڑی ملے، تو اگر اس کو مالک تک پہنچانے کی نیت سے اٹھایا جائے، تو جائز ہے اور اگر خود استعمال کی نیت سے اٹھاتا ہے، تو پھر یہ ناجائز ہے اور گناہ ہوگا؛ لیکن اٹھانی چاہیے یا نہیں؟ تو اس بارے میں دونوں قول ہیں، صحیح یہ ہے کہ اٹھا لینا چاہیے (١)۔

(١) التحقيق الباهر.

﴿كتاب کو تکیہ بنانا﴾

إذَا توَسَّدَ الكِتَابَ، فَإنْ قَصَدَ الحِفْظَ لا يُكْرَهُ: دینی کتاب کو بہ طور تکیہ سر کے نیچے رکھا جائے، تو اگر مقصود اس سے واقعی تکیہ لگانا ہو، تو مکروہ و ناجائز ہے اور اگر حفاظت مقصود ہے، مثلاً سفر میں ہے اور اس لئے سر کے نیچے رکھتا ہے کہ کوئی چرانے کی کوشش کرے، تو پتہ چل جائے، تو جائز ہے۔

﴿مسجد میں درخت لگانا﴾

وَإنْ غَرَسَ فِي المَسْجِدِ: مسجد میں درخت لگانا مکروہ ہے؛ کیوں کہ اس سے جگہ بھی گھرتی ہے، صفوف میں تفریق بھی ہوتی ہے، کوڑا کرکٹ بھی پھیلتا ہے اور پرندے اس پر بیٹھ کر مسجد کو گندہ کرتے ہیں، البتہ اگر یہ مقصود ہو کہ دھوپ سے حفاظت ہو جائے، یا یہ کہ زمین میں نمی ہو اور درخت لگا کر اس کی نمی کو دور کرنا مقصود ہو، کہ درخت نمی جذب کر لیتا ہے، یا یہ کہ چھت کو سہارا مل جائے، تو اب اس کی گنجائش ہے؛ کیوں کہ اس میں مسجد کا فائدہ ہے، ورنہ مذکورہ وجوہات کی بنا پر ناجائز ہے۔

﴿کرنسی پر اللہ کا نام لکھنا﴾

وَكِتَابَةُ اسْمِ اللّٰهِ تَعَالَى عَلَى الدَّرَاهِمِ: اسلامی حکومت میں دراہم و دنانیر اور کرنسی پر اللہ تعالی کا نام لکھا جاتا ہے، تو اگر مقصود یہ ہو کہ اسلامی علامت ظاہر ہو، شعائر اسلام کی تشہیر و تغلیب ہو، تو یہ جائز ہے اور اگر یہ مقصود نہ ہو، تو پھر مکروہ ہے۔

﴿قرآن سے بھرے کارٹن پر بیٹھنا﴾

وَالجُلُوسُ عَلَى جَوْلَقٍ، فِيهِ مُصْحَفٌ: "جَوْلَقٌ" کے معنی ہیں: بوری، صندوق، کارٹن وغیرہ، تو کسی جولق میں اگر قرآن پاک ہو اور کوئی اس پر بیٹھے، تو اگر مقصود حفاظت ہے، تو جائز ہے، ورنہ ناجائز ہے۔

﴿مفتی یحیٰ صاحب سابق صدر مفتی مظاہر علوم کا ایک دلچسپ واقعہ﴾

یہاں تک بیس سے زائد جزئیات اس قاعدہ کی توضیح کے لئے مصنف علیہ الرحمہ نے ذکر فرمائی ہیں، مظاہر علوم کے سابق صدر مفتی حضرت مولانا محمد یحیی صاحب رحمہ اللہ کا بھی ایک دلچسپ واقعہ ہے، جو اسی قاعدہ پر متفرع ہے، وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت مفتی صاحب کے مکان سے پانی بہہ رہا تھا، تو کسی نے اعتراض کیا کہ مفتی صاحب ہو کر پانی ضائع کر رہے ہو؟ مفتی صاحب نے برجستہ جواب دیا کہ پانی ضائع کرنا تیرے لئے ناجائز اور

میرے لئے جائز ہے، پھر وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ عام لوگ خواہ مخواہ پانی بہاتے ہیں، جو اسراف ہے اور اسراف ممنوع ہے اور میری نیت نالی کی صفائی کی ہے، جو شرعا مطلوب ومحمود ہے؛ اس لئے میرا پانی بہانا جائز ہے۔

اسی طرح فقہا نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ جاہل اور عالم کھانے سے قبل ہاتھ دھوئیں، تو جاہل کا غسالہ ماء مستعمل نہیں ہوگا اور عالم کا غسالہ ماء مستعمل ہو جائے گا، اس لئے کہ جاہل کی نیت قربت کی نہیں ہوتی، صرف ہاتھ صاف کر لینا مقصود ہوتا ہے، جب کہ عالم قربت اور سنت کے ارادہ سے ہاتھ دھوتا ہے اور بہ نیت قربت ہاتھ دھونے سے پانی کا حکم ''ماء مستعمل'' کا ہو جاتا ہے (۱)۔

جیسا کہ شروع کتاب میں گزر چکا کہ فقہ کے قواعد عموماً اکثری ہوتے ہیں، کلی نہیں ہوتے، یہ قاعدہ بھی اکثری ہے اور اس سے بھی بعض مسائل اور صور مستثنیٰ ہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کا مملوکہ مال بغیر اس کی اجازت کے لے لے، تو خواہ مذاق کے طور پر لے، یا واقعۃً غصب کی نیت سے لے، تو بہر صورت وہ غاصب اور گنہ گار ہوگا اور اس پر ضمان لازم ہوگا، یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کی نیت چوں کہ مزاح اور مذاق کی تھی؛ لہذا یہ غاصب نہیں ہے (۲)۔

﴿قاعدہ: ''الأمُورُ بِمَقَاصِدِهَا'' کہاں جاری ہوگا؟﴾

اسی طرح یہ قاعدہ محرمات میں بھی جاری نہیں ہوگا، یعنی جو امور حرام ہیں، تو خواہ وہ اچھے ارادہ ونیت سے انجام دیئے جائیں، تب بھی ان کا ارتکاب حرام ہوگا، مثلاً سود لینا حرام ہے، اب اگر کوئی غریب کی مدد کی نیت سے سود لے، تو بھی یہ ناجائز اور حرام ہوگا کہ اچھے ارادہ ونیت کی وجہ سے حرام حلال نہیں ہوتا۔

ایسے ہی جن مباحات کا حکم قصد کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتا، وہاں بھی یہ قاعدہ مفید نہ ہوگا، مثلاً ہزل کے طور پر بیع کرنا، یا مواضعہ یعنی فرضی طور پر بیع کرنا، دونوں کا حکم ایک ہے، کہ دونوں میں انتقال ملک نہیں ہوتا، لہذا دونوں صورتوں میں حکم ایک ہی رہے گا، البتہ جہاں اباحت وحرمت کے دونوں پہلو ہوں، یا جس مباح کی حیثیت قصد کے اختلاف سے مختلف ہوتی رہتی ہے، وہاں یہ قاعدہ جاری ہوتا ہے، جیسا کی تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے (۳)۔

---

(۱) حاشية الأشباه لعبد الباقي بن سعيد بن شعبان.

(۲) مجلة الأحكام العدلية: مادة: ۲.

(۳) شرح القواعد الفقهية للشيخ احمد الزرقاء ص: ۵۳.

ثُمَّ اِعْلَمْ أَنَّ هَاتَيْنِ القَاعِدَتَيْنِ يَشْمُلُهُمَا الكلامُ عَلى النِّيَّةِ، وَفِيهَامَبَاحِثُ:

الأَوَّلُ: فِي بَيَانِ حَقِيقَتِهَا. الثَّانِي: فِي بَيَانِ مَا شُرِعَتْ لأَجلِهِ. الثَّالِثُ: فِي بَيَانِ تَعْيِينِ المَنْوِيِّ وَعَدَمِ تَعْيِينِهِ. الرَّابِعُ: فِي بَيَانِ التَّعَرُّضِ لِصِفَةِ المَنْوِيِّ مِنَ الفَرْضِيَّةِ وَالنَّفْلِيَّةِ، وَالأَدَاءِ وَالقَضَاءِ. الخَامِسُ: فِي بَيَانِ الإِخْلاصِ فِيهَا. السَّادِسُ: فِي بَيَانِ الجَمْعِ بَيْنَ عِبَادَتَيْنِ بِنِيَّةٍ وَاحِدَةٍ. السَّابِعُ: فِي بَيَانِ وَقْتِهَا. الثَّامِنُ: فِي بَيَانِ عَدَمِ اشْتِرَاطِ اسْتِمْرَارِهَا، وَفِيهِ: حُكْمُهَا فِي كُلِّ رُكْنٍ مِنَ الأَرْكَانِ. التَّاسِعُ: فِي مَحَلِّهَا. العَاشِرُ: فِي شُرُوطِهَا.

أَمَّا الأَوَّلُ: فِي اللُّغَةِ: القَصْدُ، كَمَا فِي القَامُوسِ: نَوَى الشَّيْءَ يَنْوِيهِ نِيَّةً، مُشَدَّدَةً وَتُخَفَّفُ: قَصَدَ. انتهى (١). وَفِي الشَّرْعِ كَمَا فِي التَّلْوِيحِ: قَصْدُ الطَّاعَةِ وَالتَّقَرُّبُ إِلَى اللهِ تَعَالَى فِي إِيجَادِ الفِعْلِ. انتهى(٢).

وَلا يَرِدُ عَلَيْهِ النِّيَّةُ فِي التُّرُوكِ، لأَنَّهُ كَمَا قَدَّمْنَاهُ لا يَتَقَرَّبُ بِهَا إِلَّا إِذَا صَارَ التَّرْكُ كَفًّا، وَهُوَ فِعْلٌ، وَهُوَ المُكَلَّفُ بِهِ فِي النَّهْيِ، لا التَّرْكُ بِمَعْنَى العَدَمِ، لأَنَّهُ لَيْسَ دَاخِلاً تَحْتَ القُدْرَةِ لِلْعَبْدِ، كَمَا فِي التَّحْرِيرِ(٣).

وَعَرَّفَهَا القَاضِي البَيْضَاوِي (٤): بِأَنَّهَا شَرْعًا الإِرَادَةُ المُتَوَجِّهَةُ نَحْوَ الفِعْلِ ابْتِغَاءً لِوَجْهِ اللهِ تَعَالَى، وَامْتِثَالاً لِحُكْمِهِ، وَلُغَةً انْبِعَاثُ القَلْبِ نَحْوَ مَا يَرَاهُ مُوَافِقًا لِغَرَضٍ مِنْ جَلْبِ نَفْعٍ وَدَفْعِ ضَرَرٍ حَالاً أَوْ مَآلاً. انتهى(٥).

---

(١) القاموس المحيط/ باب الياء/ فصل النون.

(٢) شرح التلويح / فصل في الاستعارة ١/ ١٧٠.

(٣) أي في تحرير الأصول لابن الهمام، ولم يتيسر لي، لكنه مذكور في "التحبير شرح التحرير" لعلاء الدين الحنبلي (٨٨٥هـ)/ فصل لا تكليف إلا بفعل، ومتعلقه في النهي، كف النفس عند الأكثر، وكذا في "التقرير والتحرير" لابن أمير الحاج (٨٧٩ هـ) في بحث مسئلة القدرة شرط التكليف ٢/ ١١٣.

(٤) هو: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي، قاض، مفسر شهير، المتوفى سنة ٥٨٥هـ. (الأعلام للزركلي)

(٥) كذا نقل عنه في المقاصد للعلامة الشاطبي ١/ ٣٦٩.

ترجمہ: پھر جاننا چاہئے کہ یہ دونوں قاعدے نیت سے متعلق گفتگو پر مشتمل ہیں اور نیت کے بارے میں چند مباحث ہیں: پہلی بحث: نیت کی حقیقت کے بیان میں۔ دوسری بحث: اس چیز کے بیان میں جس کی وجہ سے نیت مشروع کی گئی۔ تیسری بحث: منوی کو متعین کرنے اور نہ کرنے کے بیان میں، چوتھی بحث: منوی کی صفت یعنی فرض، نفل، ادا اور قضا سے تعرض کے بیان میں، پانچویں بحث: نیت میں اخلاص کے بیان میں، چھٹی بحث: ایک نیت سے دو عبادتوں کو جمع کرنے کے بیان میں، ساتویں بحث: نیت کے وقت کے بیان میں، آٹھویں بحث: نیت کے دوام و استمرار کی شرط نہ ہونے کے بیان میں اور اسی میں عبادت کے ارکان میں سے ہر رکن میں نیت کے حکم (کا بیان) ہے، نویں بحث: نیت کے موقع اور محل کے بیان میں، دسویں بحث: نیت کی شرطوں کے بیان میں۔

بہر حال پہلی بحث: (نیت) کے لغوی معنی کے بیان میں ہے، (اور وہ): ارادہ کرنا (ہے)، جیسا کہ قاموس میں ہے: نَوَى الشَّيْءَ يَنْوِيهِ نِيَّةً، یا کی تشدید کے ساتھ اور یا مخفف بھی پڑھی گئی ہے، بمعنی اس نے شی کا ارادہ کیا، انتہی۔

اور شریعت میں- جیسا کہ کتاب ''تلویح'' میں ہے- (نیت یہ ہے): فعل کے انجام دینے میں اللہ تعالی کے تقرب اور اس کی اطاعت کا قصد کرنا، انتہی۔

اور اس پر تروک میں نیت کا اشکال وارد نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے اس کو پہلے بیان کیا: ترک سے قرب حاصل نہیں ہوتا؛ مگر جب کہ ترک ''کف'' بن جائے اور وہ (کف) فعل ہے اور یہی (کف) نہی میں مکلّف بہ ہے، ترک بمعنی العدم مکلّف بہ نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ بندہ کی قدرت کے تحت داخل (ہی) نہیں ہے، جیسا کہ ''تحریر'' میں ہے۔

اور قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے نیت کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ شرعا اس ارادہ کا نام ہے، جو رضائے الٰہی کی جستجو اور اس کے حکم کے امتثال کی غرض سے فعل سے متعلق ہو اور لغت کی رو سے نیت: قلب کا اس چیز کے کرنے پر آمادہ ہونا، جس کو وہ فی الحال یا آئندہ منفعت کے حصول یا ضرر کے دفع کی کسی (اپنی) غرض کے موافق سمجھتا ہے۔

تشریح: اس سے قبل دو قاعدے سامنے آئے:

﴿۱﴾ لا ثَوَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ ﴿۲﴾ الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا۔

دونوں قاعدوں میں نیت سے بحث اور نیت کے بارے میں گفتگو کی گئی ہے، پہلے قاعدہ میں اخروی اعتبار سے نیت کی بحث تھی اور دوسرے قاعدہ میں دنیوی احکام کے اعتبار سے۔

﴿نیت سے متعلقہ مباحثِ عشرہ کا اجمالی تعارف﴾

اب یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نیت سے متعلق تمام ابحاث اور مضامین کو دس الگ الگ عنوانات میں تقسیم کرکے بیان کررہے ہیں، جس سے مذکورہ دونوں قاعدوں کی مزید وضاحت بھی ہوجائے گی اور نیت سے متعلق تمام مضامین کو ضبط اور محفوظ کرنا بھی آسان ہوگا، ان دس عناوین کی اجمالی فہرست یہ ہے:

﴿۱﴾ نیت کے لغوی وشرعی معنی ﴿۲﴾ نیت کی وجہ مشروعیت ﴿۳﴾ منوی کو متعین کرنے اور نہ کرنے کا حکم ﴿۴﴾ منوی کی صفت کی تعیین کا حکم ﴿۵﴾ اخلاص نیت کا حکم ﴿۶﴾ ایک نیت سے دو عبادتوں کی ادائیگی کا حکم ﴿۷﴾ نیت کا وقت ﴿۸﴾ نیت کے دوام وبقا کی شرط نہ ہونے کا بیان ﴿۹﴾ نیت کے محل اور موقع کا بیان ﴿۱۰﴾ شرائط نیت کا بیان۔

﴿نیت کے لغوی وشرعی معنی﴾

أَمَّا الأَوَّلُ: فِي اللُّغَةِ: القَصْدُ: یہاں سے پہلی بحث یعنی نیت کے لغوی وشرعی معنی کو بیان کیا گیا ہے، "نَوَى يَنْوِي نِيَّةً" باب ضرب سے ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: قصد وارادہ کرنا، اسی طرح اس کے معنی حفاظت کے بھی آتے ہیں، کہا جاتا ہے: "نَوَى اللّٰهُ فُلاَنًا، أَيْ: حَفِظَهُ اللّٰه(۱)" اور "نِيَّة" کی اصل "نِوْيَة" تھی، واوَ اور یا ایک کلمہ میں جمع ہوئے، ان میں سے پہلا ساکن تھا؛ اس لیے واوَ کو یا سے بدل دیا گیا اور پھر یا کا یا میں ادغام کردیا گیا اور یا کی مناسبت سے اس کے ماقبل کو کسرہ دیے دیا گیا اور اس کو یا کی تخفیف وتشدید ہر دو طرح پڑھا جاتا ہے؛ مگر یا کو مخفف پڑھنا غیر قیاسی ہے؛ کیوں کہ "نِيَةٌ" قیاساً "عِدَةٌ" کے وزن پر نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ "عِدَةٌ" کا وزن مثال کا وزن ہے، جب کہ "نِيَةٌ" لفیف ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ مخفف پڑھنے کی صورت میں یہ "وَنَى" بمعنی تاخیر سے مشتق ہوگا؛ کیوں کہ تصحیح نیت کا عمل بھی تاخیر سے قابو میں آتا ہے؛ لہذا اس صورت میں یہ قیاس کے مطابق ہوگا(۲)۔

اور اس کے شرعی معنی ہیں: **قَصْدُ الطَّاعَةِ وَالتَّقَرُّبِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالَى فِي إِيْجَادِ الفِعْلِ**، یعنی اللہ تعالی کے قرب اور اس کی اطاعت کے قصد سے کوئی فعل انجام دینا۔

---

(۱) القاموس المحيط، تاج العروس.

(۲) شرح حموي ص: ٥٦، كتاب الكليات لأبي البقاء/ فصل النون، تاج العروس/ مادة: نوى.

﴿نیت کی تعریف پر ایک اشکال اور اس کا جواب﴾

وَلا يَرِدُ عَلَيْهِ النِّيَّةُ فِي التُّرُوكِ : نیت کی مذکورہ شرعی تعریف پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے؛ کیوں کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ بعض احکام شرع از قبیل فعل ہیں اور بعض از قبیل ترک اور نیت کی اس تعریف میں چوں کہ "فعل" کی قید ہے؛ اس لئے از قبیل ترک احکام اس سے خارج ہوگئے اور یہ تعریف ان کو شامل نہیں ہوئی۔

مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس تعریف پر یہ اشکال وارد نہیں ہوتا؛ کیوں کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ تروک و منہیات میں نہی کی ذمہ داری سے نکلنے کے لئے اگرچہ نیت کی ضرورت نہیں ہے؛ مگر اس پر ثواب اور قربِ خداوندی کے حصول کے لئے ضروری ہے کہ وہ "کَفّ" کی شکل اختیار کرلے اور "کَفّ" کے معنی ہیں: اپنے نفس کو منہی عنہ پر قدرت کے باوجود اس کے ارتکاب سے روکنا اور یہ چیز از قبیل فعل ہے، اس لحاظ سے نیت کی مذکورہ تعریف "تروک" کو بھی شامل ہوگی۔

مصنف علیہ الرحمہ مزید فرماتے ہیں کہ تروک و منہیات میں انسان اسی "کَفّ" کا مکلّف ہے، کہ جب نفس میں منہی عنہ کے ارتکاب کا داعیہ پیدا ہو اور اس پر قدرت بھی ہو، تو انسان اس حالت میں اس کے ارتکاب سے اپنے نفس کو باز رکھے، اگر اس حالت میں اپنے نفس کو اس کے ارتکاب سے باز رکھے گا، تو ثواب ملے گا اور اگر ارتکاب کرلے گا، تو گنہ گار ہوگا۔

ترک بمعنی عدم، یعنی یہ کہ انسان کے دل میں منہی عنہ کا خیال اور گزر ہی نہ ہو اور انسان اپنے قلب و دماغ کو اس کے خیال سے بھی پاک وصاف رکھے، تو چوں کہ یہ چیز انسان کے اختیار اور اس کی استطاعت سے خارج ہے، قلب و دماغ پر پہرہ بٹھادینا، اس کی قدرت میں نہیں ہے؛ لہٰذا انسان اس کا مکلّف بھی نہیں ہے، جیسا کہ تروک کی بحث میں ذکر کیا جاچکا ہے۔

چنانچہ اگر منہیات کا ازخود خیال آئے اور دل و دماغ سے ان کا گزر ہو، تو اس پر کوئی مواخذہ اور گرفت نہیں ہوگی۔

وَعَرَّفَهَا الْقَاضِي الْبَيْضَاوِيُّ: مصنف علیہ الرحمہ نے قاضی بیضاوی کے حوالہ سے نیت کی ایک اور تعریف ذکر کی ہے، وہ یہ کہ نیت اس ارادہ کو کہتے ہیں، جو رضائے الٰہی کی طلب اور اس کے حکم کے امتثال میں کسی فعل کی جانب متوجہ ہو، یعنی اس کام کے کرنے کا ارادہ کیا جائے۔

اس تعریف کا حاصل بھی وہی ہے، جو پہلی تعریف کا ہے، اس میں بھی فعل کی قید ہے، جو مذکورہ تفصیل کے

مطابق ازقبیل فعل احکام کوبھی شامل ہے اور ازقبیل ترک احکام کوبھی۔

اور انھوں نے نیت کے لغوی معنی یہ ذکر کئے ہیں کہ قلب کا اس چیز کی طرف متوجہ ہونا، جس کو وہ اپنی غرض کے مناسب سمجھتا ہے، خواہ وہ غرض ازقبیل جلب منفعت ہو، یا ازقبیل دفع مضرت اور خواہ وہ غرض فی الحال حاصل ہو، یا آئندہ اور خواہ اس غرض کا حصول تقرب خداوندی کے قصد سے ہو، یا بغیر اس قصد کے ہو، اس سے معلوم ہوا کہ نیت کے لغوی وشرعی معنی میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

الثَّانِي: فِي بَيَانِ مَا شُرِعَتْ لأَجلِهِ، قَالُوا: المَقْصُودُ مِنهَا تَمْيِيزُ العِبَادَاتِ مِنَ العَادَاتِ، وَتَمْيِيزُ بَعْضِ العِبَادَاتِ عَنْ بَعْضٍ، كَمَا فِي النِّهَايَةِ (١) وَفَتحِ القَدِيرِ (٢)، كَالإِمْسَاكِ عَنِ المُفطِرَاتِ قَدْ يَكُونُ حِمْيَةً أَوْ تَدَاوِيًا أَوْ لِعَدَمِ الحَاجَةِ إِلَيْهِ، وَالجُلُوسُ فِي المَسْجِدِ قَدْ يَكُونُ لِلاسْتِرَاحَةِ، وَقَدْ يَكُونُ قُربَةً، وَدَفْعُ المَالِ قَدْ يَكُونُ هِبَةً أَوْ لِغَرَضٍ دُنيَوِيٍّ، وَقَدْ يَكُونُ قُربَةً، كَزَكَاةٍ أَوْ صَدَقَةٍ، وَالذَّبْحُ قَدْ يَكُونُ لِلأَكْلِ، فَيَكُونُ مُبَاحًا أَوْ مَندُوبًا، أَوْ لِلأُضْحِيَّةِ، فَيَكُونُ عِبَادَةً، أَوْ لِقُدُومِ أَمِيرٍ، فَيَكُونُ حَرَامًا، أَوْ كُفْرًا عَلَى قَوْلٍ، ثُمَّ التَّقَرُّبُ إِلَى اللهِ تَعَالَى يَكُونُ بِالفَرْضِ وَالنَّفْلِ وَالوَاجِبِ، فَشُرِعَتْ لِتَمْيِيزِ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ.

فَيُفَرَّعُ عَلَى ذٰلِكَ: أَنَّ مَا لا يَكُونُ إِلَّا عِبَادَةً، وَلا يَلْتَبِسُ بِغَيْرِهِ، لاتُشْتَرَطُ فِيهِ، كَالإِيمَانِ بِاللهِ تَعَالَى، كَمَا قَدَّمْنَاهُ، وَالمَعْرِفَةُ، وَالخَوْفُ، وَالرَّجَاءُ، وَالنِّيَّةُ، وَقِرَاءَةُ القُرآنِ، وَالأَذْكَارِ، لأَنَّهَا مُتَمَيِّزَةٌ، لا تَلْتَبِسُ بِغَيْرِهَا، وَمَا عَدَا الإِيمَانِ لَمْ أَرَهُ صَرِيحًا، وَلٰكِنَّهُ مُخَرَّجٌ عَلَى الإِيمَانِ المُصَرَّحِ بِهِ(٣)، ثُمَّ رَأَيْتُ ابْنَ وَهْبَانَ فِي شَرْحِ المَنْظُومَةِ(٤) قَالَ: إِنَّ مَا لا يَكُونُ عِبَادَةً لا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ.

وَذَكَرَ أَيْضًا: أَنَّ النِّيَّةَ لا تَحْتَاجُ إِلَى نِيَّةٍ، وَنَقَلَ العَيْنِيُّ فِي شَرْحِ البُخَارِيِّ(٥) الإِجْمَاعَ عَلَى أَنَّ التِّلاوَةَ وَالأَذْكَارَ وَالأَذَانَ لا يَحْتَاجُ إِلَى نِيَّةٍ.

---

(١) وفي نسخة "البناية"، وهذا البحث مذكور فيه في باب شروط الصلاة ٢/ ١٥٦ ـ ١٥٧ ـ ١٦٠.

(٢) فتح القدير/ رؤية الهلال ٢/ ٣٥٣.

ترجمہ: دوسری بحث اس چیز کے بیان میں ہے کہ جس کی وجہ سے نیت مشروع کی گئی ہے، انھوں نے کہا ہے کہ نیت سے مقصود؛ عبادات کو عادات سے اور بعض عبادات کو دوسری عبادات سے ممتاز کرنا ہے، جیسا کہ نہایہ اور فتح القدیر میں ہے، مثلاً مفطرات ثلاثہ سے رکنا کبھی پرہیز یا علاج کے طور پر ہوتا ہے، (اور کبھی) اس کی ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور مسجد میں بیٹھنا کبھی آرام طلب کرنے کے لئے ہوتا ہے اور کبھی قربت کے طور پر ہوتا ہے اور مال دینا کبھی ہبہ یا کسی دنیوی غرض کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی قربت کے طور پر ہوتا ہے، جیسے: زکوۃ یا صدقہ دینا اور ذبح کرنا کبھی کھانے کی غرض سے ہوتا ہے؛ لہذا وہ مباح یا مندوب ہوگا، یا قربانی کی غرض سے ہوتا ہے؛ لہذا وہ عبادت ہوگا، یا امیر کی آمد پر ہوتا ہے؛ لہذا وہ حرام یا ایک قول کے مطابق کفر ہوگا، پھر اللہ تعالی کے قرب کا حصول فرض، نفل اور واجب (ہر قسم کی عبادت) سے ہوتا ہے؛ لہذا وہ بعض عبادات کو دیگر بعض سے ممتاز کرنے کے لئے مشروع ہوئی، پھر اس (تفصیل) پر یہ متفرع ہوگا کہ وہ امور جو عبادت نہیں ہیں اور نہ وہ اپنے غیر سے ملتبس ہوتے ہیں، ان میں نیت شرط نہیں ہوگی، جیسے اللہ تعالی پر ایمان لانا، جیسا کہ ہم نے اس کو پہلے بیان کیا اور (جیسے:) معرفت، خوف، رجاء، نیت، قراءت قرآن اور اذکار؛ کیوں کہ وہ (از خود) ممتاز ہیں، اپنے غیر سے ملتبس نہیں ہوتے اور ایمان کے علاوہ امور کو میں نے صراحۃً نہیں دیکھا؛ لیکن وہ اس ایمان پر متفرع ہیں جس کی صراحت کی گئی ہے، پھر میں نے ابن وہبان کی شرح منظومہ میں دیکھا، انھوں نے کہا کہ جو امر صرف عبادت واقع ہو، اس میں نیت کی احتیاج نہیں ہے، نیز انھوں نے ذکر کیا کہ نیت کسی اور نیت کی محتاج نہیں ہے۔ اور علامہ عینی رحمہ اللہ نے شرح بخاری میں اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ تلاوت قرآن، اذکار اور اذان نیت کے محتاج نہیں ہیں۔

تشریح: یہاں سے نیت کے بارے میں دوسری بحث یعنی نیت کی وجہ مشروعیت یعنی نیت کے مشروع کئے جانے کا مقصد اور حکمت کیا ہے، اس کو بیان کیا جا رہا ہے۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ)

(٣) وفي نسخة: "يخرج"، بصيغة المضارع.

(٤) لم يتهيأ لي هذا الشرح، ولكنه أيضًا مذكور في "الأمنية في إدراك النية" للعلامة القرافي.

(٥) أي في عمدة القاري شرح صحيح البخاري/ كتاب الإيمان/ ما جاء أن الأعمال بالنية، وزاد: الهداية إلى الطريق، وإماطة الأذى، وأداء الدين، ورد الودائع، وقال: كلها تصح بلا نية إجماعًا، والعيني تقدمت ترجمته.

﴿وجہِ مشروعیتِ نیت﴾

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ نیت کو دو مقاصد کے پیش نظر مشروع کیا گیا، ایک مقصد ہے: "تَمیِیزُ العِبَادَاتِ عَنِ العَادَاتِ"، یعنی عبادات کو عادات سے ممتاز کرنا، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جو امور عبادت کے طور پر مشروع ہیں، بسا اوقات انسان ان کو عادت اور اپنی کسی ضرورت کی بنا پر بھی انجام دیتا ہے، مثال کے طور پر:

﴿۱﴾ مفطرات ثلاثہ یعنی کھانا، پینا اور جماع سے رکنا، یہ پرہیز اور علاج کے طور پر بھی ہوتا ہے اور روزہ کے ارادہ سے بھی، پہلی صورت میں یہ عادت اور ضرورت کی تکمیل شمار ہوگی اور دوسری صورت میں عبادت۔

﴿۲﴾ مسجد میں بیٹھنا، اس کا مقصد کبھی صرف استراحت اور آرام طلبی ہوتا ہے اور کبھی اس سے عبادت اور تقرب مقصود ہوتا ہے۔

﴿۳﴾ دوسرے کو مال دینا، یہ کبھی ہدیہ، ہبہ، اجرت، رشوت یا کسی اور صحیح یا غیر صحیح غرض سے ہوتا ہے اور کبھی زکوۃ، صدقہ وغیرہ کسی قربت کی نیت سے ہوتا ہے۔

﴿۴﴾ جانور کا ذبح، کبھی محض گوشت کھانے کے لئے ہوتا ہے، اس صورت میں یہ مباح یا مندوب ہوگا اور کبھی اس سے قربانی مقصود ہوتی ہے، ایسی صورت میں یہ عبادت ہوگا اور کبھی امیر کی آمد پر ہوتا ہے، تو اب یہ حرام ہوگا، اگر اس کی تعظیم اور اکرام مقصود ہو، یا کفر ہوگا، جب کہ اس کی عبادت کا قصد ہو۔

تو چوں کہ عبادت کے طور پر مشروع امور عادت وضرورت کی بنا پر بھی انجام دیئے جاتے ہیں؛ اس لئے نیت کو مشروع کیا گیا، تاکہ عبادت اور عادت میں امتیاز ہو جائے، اگر عبادت کی نیت سے ان کو انجام دیا گیا، تو حکم الٰہی کی تعمیل ہوگی اور اجر وثواب کا استحقاق ہوگا اور اگر عبادت کی نیت نہیں کی گئی، تو پھر یہ محض عادت کی تکمیل شمار ہوگا، جس سے نہ فریضہ ادا ہوگا اور نہ اجر وثواب کا استحقاق ہوگا۔

ثُمَّ التَّقَرُّبُ إِلَی اللّٰهِ تَعَالَی یَکُونُ بِالفَرضِ وَالنَّفلِ وَالوَاجِبِ: اس میں نیت کی مشروعیت کے دوسرے مقصد کا بیان ہے اور وہ ہے: "تَمیِیزُ عِبَادَةٍ عَن عِبَادَةٍ أُخرَی" یعنی ایک عبادت کا دوسری عبادت سے امتیاز۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جو امور عبادت وقربت کے طور پر مشروع کئے گئے ہیں، وہ فرض بھی ہیں اور واجب بھی، مسنون بھی ہیں اور نفل ومندوب بھی، مثلاً ظہر کے وقت میں چار رکعات فرض بھی ہیں اور سنت بھی، یہی حال عصر کا ہے اور دونوں کی کیفیتِ ادا بھی تقریباً ایک ہے، تو چار رکعات فرض ادا کی جارہی ہے، یا سنت؟ اسی طرح وضو

اور غسل فرض بھی ہوتے ہیں اور مسنون ومستحب بھی، تیمّم کبھی وضو کے بدلہ کیا جاتا ہے اور کبھی غسل کے بدلہ اور صورت دونوں کی ایک ہے، ظاہر ہے کہ اس میں امتیاز نیت اور ارادہ ہی سے ہوسکتا ہے، اسی لئے نیت کو مشروع کیا گیا۔

﴿ایک استنباط﴾

فَيُفَرَّعُ عَلٰى ذٰلِكَ: أَنَّ مَا لا يَكُوْنُ إلَّا عِبَادَةً: نیت کی مشروعیت کے دو مقصد بیان کئے گئے: ایک عبادت کا عادت سے امتیاز، دوسرے عبادت کا اپنی جیسی دوسری عبادت سے امتیاز۔

نیت کی اس وجہِ مشروعیت سے معلوم ہوا کہ جو امر ایسا ہو کہ وہ صرف عبادت کے طور پر انجام دیا جاتا ہو، نہ تو عادتاً اس کو کیا جاتا ہو اور نہ اس جیسی کوئی دوسری عبادت مشروع ہو کہ جس سے التباس واشتباہ کا خطرہ ہو، تو پھر ایسے امر میں نیت کرنا ضروری نہیں ہوگا، بلا نیت کے ہی وہ معتبر اور مقبول ہوگا؛ کیوں کہ نیت کی مشروعیت کا جو مقصد اور سبب ہے، وہ یہاں موجود نہیں ہے، ایسے امور میں سے چند یہ ہیں: اللہ تعالیٰ پر ایمان، اس کی معرفت، اس سے خوف اور رجاء، تلاوت قرآن، اذکار وادعیہ اور خود نیت، یہ سب وہ امور ہیں کہ نہ ان کو عادت کے طور پر انجام دیا جاتا ہے اور نہ ان جیسی کوئی اور عبادت مشروع ہے، یہ تن تنہا ہیں؛ اس لئے ان کی ادائیگی کے لئے نیت شرط نہیں ہے، ان کی ادائیگی جب بھی ہوگی، خواہ وہ نیت کے ساتھ ہو، یا بلا نیت، عبادت کے طور پر ہی ہوگی اور بہر صورت ثواب کا استحقاق ہوگا، چنانچہ مذکورہ امور میں کسی بھی طرح نیت لازم نہیں، نہ شرطِ صحت کے طور پر نہ حصولِ ثواب کے طور پر۔

وَمَا عَدَا الإيْمَانِ لَمْ أرَهُ صَرِيْحًا: ایمان اور اس کے ساتھ دیگر جو مثالیں ان امور کی ذکر کی گئیں، جن میں عبادت کے سوا کسی اور چیز کا احتمال نہیں ہے، ان کے بارے میں مصنف علیہ الرحمہ فرمارہے ہیں کہ مجھے ان میں سے ایمان کے بارے میں تو یہ تصریح ملی کہ اس میں بوجہ مذکور نیت کی احتیاج نہیں ہے؛ مگر باقی امور کی صراحت مجھے نہیں مل سکی، ان کا حال بھی چوں کہ ایمان جیسا ہے؛ اس لئے ایمان والا حکم ہی ان پر لگا دیا گیا، البتہ بعد میں شرح منظومہ ابن وہبان میں یہ صراحت ملی کہ جس امر میں صرف عبادت کا احتمال ہو، اس میں نیت کی ضرورت نہیں، نیز خود نیت میں بھی کسی اور نیت کی احتیاج نہیں، اسی طرح پھر علامہ عینی رحمہ اللہ کی شرح بخاری میں یہ منقول ملا کہ تلاوت قرآن، اذکار اور اذان میں نیت کی احتیاج نہ ہونے پر اجماع ہے۔

مگر علامہ حموی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ سمدیسی حنفی (۹۳۲ھ) نے اپنی کتاب "فتح المدبر للعاجز المقصر" میں ان سب امور کی تصریح فرمائی ہے؛ لیکن یہ تقریباً مصنف علیہ الرحمہ کے ہم عصر ہیں، مصنف علیہ الرحمہ کا مقصود قدیم فقہا کے یہاں تصریح نہ پائے جانے کو بیان کرنا ہے، البتہ مصنف علیہ الرحمہ سے پہلے دیگر

مذاہب کے فقہا کے یہاں اس کی تصریح کی گئی ہے۔

علامہ سیوطی شافعی رحمہ اللہ (۹۱۱ھ) نے اپنی "الأشباہ والنظائر" میں اس کی صراحت فرمائی ہے (۱)۔ اوران سے پہلے علامہ قرافی مالکی (۶۸۴ھ) نے اپنی کتاب "الأمنيّة في إدراک النيّة" میں تفصیل سے اس بحث کو بیان کیا ہے، نیز انھوں نے تحریر کیا ہے کہ نیت میں مزید کسی اور نیت کی احتیاج نہ ہونے کی علت بعض فقہا نے یہ ذکر کی ہے کہ اگر نیت کے لئے بھی نیت ضروری ہو، تو تسلسل لازم آئے گا؛ مگر علامہ قرافی رحمہ اللہ نے اس کی تردید فرمائی کہ نیت کے لئے مزید نیت کے عدم احتیاج کے لئے تسلسل کی تعلیل بیان کرنے کی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ "نیت" ایمان اوراس جیسے دیگر مذکورہ امور کے مشابہ ہے، ایمان وغیرہ کی طرح وہ بھی اپنی صورت اور حقیقت کے اعتبار سے قربت ہی واقع ہوتی ہے؛ لہذا اس کے لئے بھی مزید نیت کی احتیاج نہیں ہوگی۔

نیز یہی وجہ ہے کہ نفس نیت پر ثواب مل جاتا ہے، جب کہ نفس فعل پر ثواب نہیں ملتا؛ کیوں کہ نیت اپنی حقیقت کے اعتبار سے قربت ہے، جب کہ فعل میں قربت اور غیر قربت دونوں احتمال ہوتے ہیں (۲)۔

الثَّالِثُ: فِي بَيَانِ تَعيِينِ المَنوِيِّ وَعَدَمِهِ.

الأَصلُ عِندَنَا أَنَّ المَنوِيَّ إِمَّا أَن يَكُونَ مِنَ العِبَادَاتِ أَو لاَ، فَإِن كَانَ عِبَادَةً: فَإِن كَانَ وَقتُهَا ظَرفًا لِلمُؤَدَّى بِمَعنَى أَنَّه يَسَعُهُ وَغَيرَهُ، فَلا بُدَّ مِنَ التَّعيِينِ، كَالصَّلاةِ، كَأَن يَنوِيَ الظُّهرَ (۳)، فَإِن قَرَنَهُ بِاليَومِ، كَظُهرِ اليَومِ، صَحَّ، وَإِن خَرَجَ الوَقتُ، أَو بِالوَقتِ (٤)، وَلَم يَكُن خَرَجَ الوَقتُ، فَإِن خَرَجَ وَنَسِيَهُ، لا يُجزِيهِ فِي الصَّحِيحِ، وَفَرضُ الوَقتِ كَظُهرِ الوَقتِ، إِلاَّ فِي الجُمُعَةِ، فَإِنَّهَا بَدَلٌ لا أَصلٌ، إِلاَّ أَن يَكُونَ اعتِقَادُهُ أَنَّهَا فَرضُ الوَقتِ، فَإِن نَوَى الظُّهرَ لا غَيرَ، أُختُلِفَ فِيهِ، وَالأَصَحُّ الجَوَازُ، قَالُوا: وَعَلامَةُ التَّعيِينِ لِلصَّلاةِ، أَن تَكُونَ بِحَيثُ لَو سُئِلَ

---

(۱) "الأشباه والنظائر" للسيوطي ص: ۲۳.

(۲) "الأمنية في ادراك النية" ص: ۱۰.

(۳) یہاں عبارت میں کچھ تقدیم وتاخیر ہے، صحیح عبارت اس طرح ہونی چاہئے: فإن كان وقتها ظرفا للمؤدى بمعنى أنه يسعه وغيره، كالصلاة، فلا بد من التعيين، كأن ينوي الظهر.

(٤) وهو معطوف على "باليوم"، فافهم.

أَيَّ صَلاةٍ تُصَلِّي؟ يُمكِنُهُ أَن يُجِيبَ بِلا تَأَمُّلٍ.

وَإِنْ كَانَ وَقْتُهَا مِعْيَارًا لَهَا، بِمَعْنَى أَنَّهُ لا يَسَعُ غَيرَهَا، كَالصَّوْمِ فِي يَوْمِ رَمَضَانَ، فَإِنَّ التَّعيِينَ لَيسَ بِشَرْطٍ، إِنْ كَانَ الصَّائِمُ صَحِيحًا مُقِيمًا، فَيَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ، وَنِيَّةِ النَّفْلِ وَوَاجِبٍ آخَرَ، لأَنَّ التَّعيِينَ فِي المُتَعَيِّنِ لَغْوٌ، وَإِنْ كَانَ مَرِيضًا، فَفِيهِ رِوَايَتَانِ، وَالصَّحِيحُ وُقُوعُهُ عَنْ رَمَضَانَ، سَوَاءٌ نَوَى وَاجِبًا آخَرَ أَوْ نَفْلاً.

وَأَمَّا المُسَافِرُ، فَإِنْ نَوَى عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ، وَقَعَ عَمَّا نَوَاهُ، لا عَنْ رَمَضَانَ، وَفِي النَّفْلِ رِوَايَتَانِ، وَالصَّحِيحُ وُقُوعُهُ عَنْ رَمَضَانَ.

وَإِنْ كَانَ وَقْتُهَا مُشْكِلاً، كَوَقْتِ الحَجِّ، يُشْبِهُ المِعْيَارَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لا يَصِحُّ فِي السَّنَةِ إِلا حَجَّةٌ وَاحِدَةٌ، وَالظَّرْفَ بِاعْتِبَارِ أَنَّ أَفْعَالَهُ لا يَسْتَغرِقُ وَقْتَهُ، فَيُصَاب(١) بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ، نَظَرًا إِلَى المِعْيَارِيَّةِ، وَإِنْ نَوَى نَفْلاً وَقَعَ عَمَّا نَوَى نَظَرًا إِلَى الظَّرْفِيَّةِ.

ترجمہ: تیسری بحث منوی کو متعین کرنے اور نہ کرنے کے بیان میں۔

ضابطہ ہمارے نزدیک اس بارے میں یہ ہے کہ منوی یا تو عبادات میں سے ہوگا یا نہیں، تو اگر وہ عبادت ہو، پس اگر اس کا وقت مؤدی (ادا کی جانے والی عبادت) کے لئے ظرف ہو، یعنی وہ وقت اس عبادت کی بھی گنجائش رکھتا ہو اور اس کے علاوہ کی بھی، تو (اس صورت میں) تعیین ضروری ہے، جیسے: نماز ہے، مثال کے طور پر اس نے ظہر کی نیت کی، تو اگر اس کے ساتھ یوم کو ملایا، مثلاً "ظُهرُ اليَومِ" (آج کی ظہر) کہا، تو نماز صحیح ہوگی، اگر چہ وقت نکل چکا ہو، یا (اس کے ساتھ) وقت کو ملایا، (مثلاً "ظُهرُ الوَقتِ" یعنی اس وقت کی ظہر) حال یہ کہ وقت نہ نکلا ہو، (تو بھی نماز ادا ہو جائے گی)، پس اگر نکل چکا، حال یہ کہ وہ اس کو بھول گیا، تو یہ نماز اس کو کافی نہیں ہوگی صحیح قول کے مطابق اور "فَرضُ الوَقتِ" (اس وقت کا فریضہ کہنے کا حکم) "ظُهرُ الوَقتِ" کی طرح ہے: مگر جمعہ میں، کیوں کہ وہ بدل ہے، نہ کہ اصل، الا یہ کہ اس کا اعتقاد یہ ہو کہ وہی فرض الوقت ہے، پس اگر اس نے صرف ظہر کی نیت کی (اس کے ساتھ کچھ اور نہیں ملایا)، تو اس میں اختلاف کیا گیا ہے اور اصح جواز ہے۔ اور نماز کی تعیین کی

(١) هذا هو الصحيح، كما في أكثر النسخ الموجودة عندنا، بمعنى يصح، فما في النسخة الهندية المتداولة والباكستانية: "فيثاب" بالثاء المثلثة، غلط.

علامت یہ ہے کہ وہ اس حال میں ہو کہ اگر اس سے یہ سوال کر لیا جائے کہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے، تو اس کے لئے بلا غور وفکر کے جواب دینا ممکن ہو۔

اور اگر عبادت کا وقت اس کے لئے معیار ہو، یعنی وہ اپنے علاوہ (کسی اور عبارت) کی گنجائش نہ رکھتا ہو، جیسے: رمضان کے دن کا روزہ، تو اس میں تعیین شرط نہیں ہے، اگر روزہ دار تندرست و مقیم ہو؛ لہذا یہ روزہ مطلق نیت، نفل اور واجب آخر کی نیت سے درست ہو جائے گا؛ اس لئے کہ متعین عبادت میں تعیین فضول ہے۔ اور اگر روزہ دار مریض ہو، تو اس میں دو روایتیں ہیں اور صحیح روایت اس کا رمضان کی طرف سے واقع ہو جانا ہے، خواہ اس نے واجب آخر یا نفل کی نیت کی ہو۔ اور بہر حال مسافر روزہ دار، تو اگر اس نے واجب آخر کی نیت کی، تو اس کا روزہ اس روزہ کی طرف سے واقع ہوگا، جس کی اس نے نیت کی ہے، نہ کہ رمضان کی طرف سے اور (مسافر کے) نفل روزہ میں دو روایتیں ہیں اور صحیح روایت اس کا رمضان کی طرف سے واقع ہونا ہے۔

اور اگر عبادت کا وقت مشکل ہو، جیسے: حج کا وقت، کہ وہ "معیار" کے (بھی) مشابہ ہے، اس لحاظ سے کہ سال میں صرف ایک حج صحیح ہوتا ہے۔ اور "ظرف" کے (بھی) مشابہ ہے، اس اعتبار سے کہ اس کے افعال اس کے وقت کو مکمل نہیں گھیرتے ہیں؛ لہذا حج "معیار" ہونے کے لحاظ سے مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے نفل کی نیت کی، تو "ظرف" ہونے کے اعتبار سے وہ اسی کی طرف سے واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے۔

﴿تیسرا مبحث: منوی کی تعیین وعدم تعیین﴾

تشریح: یہاں سے منوی سے متعلق تیسری بحث یعنی اس کی تعیین وعدم تعیین شروع ہو رہی ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے پہلے عبادات مقصودہ میں منوی کی تعیین وعدم تعیین کا حکم بیان کیا ہے، پھر عبادات غیر مقصودہ میں۔

ظاہر ہے کہ منوی کی تعیین کی ضرورت وہاں ہوگی، جہاں اس کے کسی اور عبادت کے ساتھ التباس کا خطرہ ہو؛ لہذا وہ عبادات جن میں التباس کا خطرہ نہیں، مثلاً ایمان وغیرہ، تو ان میں تعیین کی حاجت نہیں؛ بلکہ ان میں تو نفس نیت بھی ضروری نہیں، کما مر۔

"مَنوِي" بروزن "مَرمِي" اسم مفعول کا صیغہ ہے، بمعنی جس کی نیت کی جائے، مراد ہے "عبادت"۔

"مَنوِیَّات"، یعنی عبادات دو طرح کی ہیں:

﴿۱﴾ **مطلق عن الوقت:** یعنی جن کی ادائیگی کا کوئی خاص وقت مقرر نہیں کیا گیا، جب بھی ادا کریں، تو وہ ادا ہی ہوں گی، جیسے: زکوۃ، کفارات اور نذر مطلقہ وغیرہ۔

﴿۲﴾ **مقید بالوقت:** یعنی جن کی ادائیگی کاوقت بھی مقرر ہے، مثلاً نماز، روزہ، قربانی اور نذر معین وغیرہ، ان کاچوں کہ وقت مقرر ہے؛لہذ اوقت سے پہلے ان کی ادائیگی باطل ہوگی اور وقت کے بعد ادا کرنے کی صورت میں تاخیر کا گناہ ہوگا؛ البتہ اگر عذر ہو، تو پھر گناہ نہیں۔

فَإِنْ كانَ وَقْتُها ظَرْفًا لِلْمُؤَدّى : پھر جن عبادات کاوقت مقرر ہے، ان کی تین قسمیں ہیں، جن کو مصنف علیہ الرحمہ نے یہاں سے بیان فرمایا ہے:

﴿۱﴾ پہلی قسم وہ عبادات ہیں کہ ان کے وقت مقرر میں ان کوادا کرنے کے بعد اتناوقت بچ جاتا ہو، جس میں اسی جیسی دوسری عبادت ادا کرنے کی گنجائش ہو، ایسی عبادات کو''واجب موسع'' کہتے ہیں اوران کے وقت کو ''ظرف''، مثلاً نماز کہ جو اس کے مقرر اوقات ہیں، ان میں یہ عبادت ادا کرنے کے بعد کافی وقت بچ جاتا ہے، جس میں مزید نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں باتفاق فقہا تعیین منوی شرط ہے، یعنی یہ متعین کرنا ضروری ہے کہ کون سی نماز ادا کی جارہی ہے اور وجہ ظاہر ہے کہ جب اس کے مقررہ وقت میں اس جیسی مختلف اور متعدد عبادات انجام دی جاسکتی ہیں، تو یہ متعین کرنا ہی ہوگا کہ کون سی عبادت ادا کر رہے ہیں۔

﴿نماز کی تعیین کی صورتیں اوران کا حکم﴾

فَإِنْ قَرَنَهُ بِاليَوْمِ، كَظُهْرِ اليَوْمِ: ایسی عبادات میں تعیین کیسے ہوگی؟ یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نے اس کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں:

﴿۱﴾ ایک صورت یہ ہے کہ نماز کے نام کے ساتھ "اليَوْم" ملائے، مثلاًیوں کہے کہ "ظُهْرُ اليَوْمِ"، یعنی آج کی ظہر پڑھ رہا ہوں۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس طور پر نیت کی تعیین خواہ اس عبادت کے مقرر وقت میں کی جائے، یا وقت نکلنے کے بعد، بہر صورت یہ تعیین معتبر ہوگی اور وہ عبادت ادا ہو جائے گی، کیوں کہ ''الیوم'' کا مفہوم وقت اور وقت کے بعد ہر دو صورت میں پایا جاتا ہے، البتہ اگر وقت نکل چکا ہو، تو وہ عبادت قضا شمار ہوگی۔

﴿۲﴾ دوسری صورت یہ ہے کہ نماز کے نام کے ساتھ "الوَقْت" ملائے، مثلاًیوں کہے کہ "ظُهْرُ الوَقْتِ"، یعنی اس وقت کی ظہر پڑھ رہا ہوں۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس طرح نیت اگر اس نماز کے وقت کے اندر کی جارہی ہے، تو یہ تعیین درست اور معتبر

ہے اور اگر وقت نکل چکا ہے، تو پھر یہ تفصیل ہے کہ اگر اس کو خروج وقت کا علم ہو اور پھر بھی اس طرح تعیین کرے، تو یہ تعیین معتبر ہوگی اور اس کی نماز صحیح ہو جائے گی؛ کیوں کہ وقت نکل جانے کے علم کے باوجود "ظُهرُ الوَقتِ" کہہ کر نیت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کی قضا کر رہا ہے؛ لہٰذا اس نیت سے بطور قضا اس کی نماز ادا ہو جائے گی(۱)۔ اور اگر اس کو خروج وقت کا علم نہ ہو اور وہ لاعلمی میں اس طرح تعیین کرے، تو یہ تعیین غیر معتبر ہوگی اور صحیح قول کے مطابق اس کی نماز نہ ہوگی؛ اس لئے کہ جس شخص کو خروج وقت کا علم نہیں اور پھر بھی وہ مثلاً "ظُهرُ الوَقتِ" کی نیت کرے، ظاہر ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ میں موجودہ وقت کی ظہر کی نماز پڑھتا ہوں، حالاں کہ اس وقت میں ظہر کی نہیں؛ بلکہ عصر کی نماز فرض ہے، پس ظہر کو بہ نیتِ عصر پڑھنا لازم آئے گا؛ لہٰذا تعیین درست نہ ہونے کی وجہ سے نماز ادا نہیں ہوگی(۲)۔

مصنف علیہ الرحمہ کی عبارت "فَإِنْ خَرَجَ وَنَسِيَهُ" سے یہ تفصیل مفہوم ہو رہی ہے(۳)۔

﴿۳﴾ تیسری صورت یہ ہے کہ "فرض الوقت" یعنی وقت کا فریضہ کہہ کر تعیین کی جائے، تو اس میں وہی تفصیل جاری ہوگی جو "ظہر الوقت" میں ہے؛ مگر علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس صورت میں خروج وقت کے بعد مطلقاً تعیین کو غیر معتبر کہا ہے، خواہ خروج وقت کا علم ہو، یا نہ ہو، لیکن علامہ رافعی رحمہ اللہ نے اس کی تردید کی ہے اور اس کا حکم بھی "ظُهرُ الوَقتِ" ہی کے مثل قرار دیا ہے(٤)۔

لیکن اگر اس طرح نیت جمعہ کی نماز میں کی جائے، تو چوں کہ جمہور علما کے یہاں جمعہ کے دن وقت کا فریضہ عام ایام کی طرح ظہر ہی ہے، جمعہ تو ظہر کے بدل کے طور پر ادا کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جمعہ قضا ہونے کی صورت میں ظہر ادا کی جاتی ہے اور جمعہ کے لئے جانے سے قبل اگر ظہر پڑھ لے، تو بھی فریضہ ادا ہو جاتا ہے، گو ایسا کرنا حرام ہے؛ اس لئے اس طرح تعیین نیت سے جمعہ ادا نہ ہوگا، کیوں کہ جس کی تعیین کی گئی ہے، ادا اس کے علاوہ کو کیا جا رہا ہے، یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ ظہر کی نیت سے جمعہ ادا نہ ہوگا کہ نیت؛ ادا کئے جانے والے فریضہ

---

(۱) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ "فتاوى الشامي" ۲/ ۵۱ (مكتبة زكريا).
(۲) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ "فتاوى الشامي" ۲/ ۱۰۰.
(۳) رد المحتار على الدر المختار المعروف بـ "فتاوى الشامي" ۱/ ۲۸۰.
(٤) رد المحتار ۲/ ۹۹، حاشية الرافعي ۱/ ۷۰.

کے مطابق نہیں ہے (١)، البتہ امام زفر رحمہ اللہ کے یہاں چوں کہ یوم جمعہ میں جمعہ ہی فرض ہے، تو جوان کے مذہب کا مقلد ہو، وہ اگر فرض الوقت کے ذریعہ جمعہ ادا کرے، تو اس کے اس طرح نیت کرنے سے جمعہ ادا ہوجائے گا۔

یہ تفصیل "فَرضُ الوَقتِ" کے بارے میں ہے اور اگر کوئی "فَرضُ اليَومِ" کہہ کر تعیین کرے، تو یہ تعیین غیر معتبر ہوگی اور اس طرح کی نیت سے نماز ادا نہ ہوگی؛ (اس لئے کہ "فَرضُ اليَومِ") متعدد ہیں؛ لہٰذا یہ کہنے کے باوجود تعیین نہیں ہوسکی (٢)۔

﴿٤﴾ چوتھی صورت یہ ہے کہ صرف "ظہر" یا "عصر" کے ساتھ تعیین کرے، یعنی صرف اس وقت کے فریضہ کا نام لے، نہ "الیوم" ملائے اور نہ "الوقت"، تو اس میں دونوں قول ہیں اور دونوں تصحیح شدہ ہیں، ایک یہ کہ اس صورت میں نماز نہ ہوگی؛ اس لئے کہ یہ متعین نہیں کیا گیا کہ کون سے دن کی ظہر یا عصر؟ ظہر اور عصر تو روزانہ فرض ہوتی ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس صورت میں نماز ہوجائے گی؛ اس لئے کہ جس دن کی ظہر یا عصر وہ ادا کررہا ہے، وہ اس کے ذہن میں متعین ہے اور نیت دل کے ارادہ ہی کا نام ہے (٣)، یہی قول اصح ہے، اور اگر صرف "فرض" کہہ کر تعیین کرے، نہ "الیوم" ملائے اور نہ "الوقت"، تو نماز نہیں ہوگی، کہ تعیین نہیں پائی گئی؛ کیوں کہ فرائض متعدد ہیں (٤)۔

﴿تعیین کے تحقق کی علامت اور اس کا معیار﴾

وَعَلامَةُ التَّعيِينِ لِلصَّلاةِ، أَن تَكُونَ بِحَيثُ: مصنف علیہ الرحمہ تعیین کی مختلف صورتیں ذکر کرنے کے بعد یہاں سے تعیین کا معیار اور اس کی علامت بتلارہے ہیں کہ کب کہا جائے گا کہ جو تعیین مطلوب ہے وہ متحقق ہوچکی، فرماتے ہیں کہ تعیین کا معیار یہ ہے کہ اگر کوئی اس سے یہ سوال کر بیٹھے کہ کون سی نماز ادا کررہے ہو؟ تو وہ برجستہ جواب دے سکے کہ فلاں نماز ادا کررہا ہوں، اگر ادا کی جانے والی نماز کا اس درجہ استحضار ہو، تو تعیین مطلوب کا تحقق ہوگیا اور اگر اس کو اس سوال کا جواب دینے کے لئے کچھ سوچنا پڑے، تو تعیین مطلوب نہیں پائی گئی؛ لہٰذا پھر

(١) رد المحتار ٢/ ٢٩٢.

(٢) رد المحتار ٢/ ٢٨٢.

(٣) رد المحتار ٢/ ٢٨٠.

(٤) رد المحتار ٢/ ٢٨٢.

سے متعین کر کے نماز پڑھے؛ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ مذکورہ معیار اسی وقت متحقق ہوگا، جب کہ واقعۃً اس طرح سوال و جواب ہو؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ خود اپنے بارے میں فیصلہ کر لے کہ اگر کوئی اس سے اس کے بارے میں سوال کر لے، تو کیا وہ برجستہ جواب دے سکے گا، اگر جواب دے سکے گا، تو تعیین ہوئی، ورنہ نہیں ہوئی۔

﴿عبادت کا وقت اگر اس کے لیے معیار ہے، تو تعیین ضروری نہیں﴾

وَإِنْ كَانَ وَقْتُهَا مِعْيَارًا لَهَا: جن عبادات کا وقت مقرر ہے، یہاں سے ان میں سے دوسری قسم کو بیان کیا جا رہا ہے۔ اور وہ وہ عبادات ہیں، جن میں اس مقررہ عبادت کے علاوہ اسی جیسی دوسری عبادت ادا کرنے کی گنجائش نہ ہو، مثلاً رمضان کے ایام میں رمضان کا روزہ، ظاہر ہے کہ روزہ اپنے وقت کو اس طرح گھیرے ہوئے ہے کہ اس میں ایک ہی روزہ رکھا جا سکتا ہے، ایسی عبادت کو "واجب مضیق" اور اس کے وقت کو "معیار" کہتے ہیں اور "اسی جیسی" کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کے علاوہ کوئی دوسری عبادت اس میں ادا کر سکتے ہوں، جیسا کہ روزہ کے وقت میں نماز ادا کر سکتے ہیں، تو اس کے باوجود وہ عبادت "واجب مضیق" شمار ہوگی اور اس کا وقت اس کے لیے معیار ہی رہے گا۔

ایسی عبادت میں تعیین نیت شرط نہیں ہے؛ اس لئے کہ اس میں جب اس جیسی دوسری عبادت کی ادائیگی کی گنجائش نہیں، تو گویا خود شریعت نے عبادت کے اس وقت کو صرف اسی عبادت کے لئے متعین کر کے اس میں دوسری عبادت کی ادائیگی کے احتمال کو ختم کر دیا؛ لہذا جب یہ وقت اپنی عبادت کے لئے پہلے سے متعین ہے، تو اس میں مقررہ عبادت کے لئے تعیین کی شرط لگانا محض لغو ہوگا؛ اس لیے رمضان کا روزہ اگر مطلق نیت یا نفل کی نیت؛ بلکہ واجب آخر کی نیت سے بھی رکھیں، تب بھی وہ رمضان کا فرض روزہ ہی ادا ہوگا، چنانچہ حدیث میں بھی فرمایا گیا ہے کہ "إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ، فَلَا صَوْمَ إِلَّا رَمَضَانَ"، یعنی جب شعبان ختم ہو گیا، تو اب رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں (١)؛ بلکہ نہار رمضان کے روزہ کے لیے مخصوص ہونے کے پیش نظر امام زفر رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ روزہ میں نیت ہی شرط نہیں؛ لہذا اگر رمضان میں بلا نیت صبح تا شام کچھ نہیں کھایا اور نہ ہی پیا، تب بھی ان کے یہاں روزہ ہو جائے گا، یہ حکم احناف کے یہاں ہے، دیگر فقہا کے یہاں اس طرح کی عبادت کے وقت میں اگر کسی اور عبادت کی نیت کی جائے گی، تو وہی عبادت ادا ہوگی جس کی نیت کی گئی ہے، نہ کہ مقررہ عبادت، اس لئے کہ خلاف نیت عبادت کی ادائیگی کا حکم لگانا بظاہر غیر معقول بھی ہے اور "وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى" کی حدیث کے خلاف بھی، احناف میں سے علامہ ابن ہمام کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔

---

(١) "فتاوى الشامي" ٢ / ٨٥.

البتہ اگر مطلق نیت کے ساتھ روزہ رکھا، کسی اور واجب یا نفل روزہ کی نیت نہیں کی، تو پھر دیگر فقہا کے یہاں بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا(١)۔

﴿مریض ومسافر کا رمضان میں کسی اور نیت سے روزہ رکھنا﴾

وَإِنْ كَانَ مَرِيضًا، فَفِيهِ رِوَايَتَانِ: رمضان کے روزہ کے بارے میں اوپر جو حکم ذکر کیا گیا کہ کسی بھی نیت سے روزہ رکھا جائے، تو وہ رمضان ہی کا ادا ہوگا، یہ حکم صحیح اور مقیم شخص کا ہے، مریض اور مسافر کا حکم اس سے علیحدہ ہے، مریض کا حکم یہ ہے کہ اس کو چوں کہ روزہ نہ رکھنے کی رخصت حاصل ہے؛ اس لئے اگر وہ اس رخصت کے باوجود روزہ رکھے، تو اس کے روزہ کے بارے میں مختلف روایات ہیں:

﴿١﴾ رمضان کا روزہ ادا ہوگا، خواہ اس کی نیت کچھ بھی ہو؛ اس لئے کہ اس کو رخصت اس لئے ملی تھی کہ وہ روزہ رکھنے سے عاجز تھا اور جب اس نے روزہ رکھ لیا، تو وہ عجز ختم ہوگیا؛ لہذا تندرست شخص کی طرح اس کا حکم ہوگا اور وہ وہ ہے جو اوپر گزرا، مصنف علیہ الرحمہ نے اسی کو صحیح کہا ہے۔

﴿٢﴾ جس روزہ کی نیت کرے گا، وہ ادا ہوگا؛ کیوں کہ اس کو بہر حال روزہ نہ رکھنے کی رخصت حاصل ہے، جس کی وجہ سے اس کے لیے رمضان؛ غیر رمضان کی طرح ہے اور غیر رمضان میں حسبِ نیت روزہ ادا ہوتا ہے؛ اس لئے وہ جس روزہ کی نیت کرے گا، وہی ادا ہوگا، صاحب ہدایہ اور اکثر مشائخ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور ایک قول کے مطابق یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔

﴿٣﴾ روزہ اگر اس کے لیے مضر ہو، تو پھر اس کا حکم مسافر کی طرح ہے، مسافر کا حکم آگے آرہا ہے۔ اور اگر روزہ اس کے لئے مفید ہو، بایں طور کہ وہ معدہ کی خرابی کا مریض ہو، جس میں روزہ مفید ہوتا ہے، اس صورت میں اگر یہ روزہ رکھے گا، تو رمضان کا ادا ہوگا(٢)۔

اور مسافر کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ رمضان میں واجب آخر مثلاً کفارہ یا قضائے رمضان یا نذر کا روزہ رکھے، تو وہی ادا ہوگا جو اس نے رکھا ہے؛ لیکن اگر نفل کی نیت سے روزہ رکھا، تو پھر رمضان ہی کا ادا ہوگا؛ اس لئے کہ وہی اہم ہے اور اگر مطلق نیت سے روزہ رکھا، تب بھی یہی حکم ہے؛ لیکن یہ امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور حضرات صاحبین

---

(١) اس بحث کے لئے ملاحظہ ہو: أصول الفقه الاسلامي للزحيلي ١/ ٤٩ - ٥١، بحوث في علم أصول الفقه، لأحمد الحجي الكردي.

(٢) رد المحتار ٢/ ٨٦.

رحمہما اللہ کے نزدیک بہر صورت رمضان کا روزہ ادا ہوگا(١)۔

﴿عبادت کا وقت اگر اس کے لیے مشکل ہو، تو اس میں تعیین نیت کا حکم﴾

وَإِنْ كَانَ وَقْتُهَا مُشْكِلاً: مقرر وقت والی عبادتوں میں سے تیسری قسم ان عبادات کی ہے، جو مذکورہ دونوں قسم کی عبادتوں سے مشابہت رکھتی ہیں، ان میں ''واجب موسع'' کی بھی مشابہت پائی جاتی ہے اور ''واجب مضیق'' کی بھی، مثلاً حج کی عبادت اس میں معیار کی مشابہت بھی ہے، بایں طور کہ جس طرح ایک دن میں ایک ہی روزہ رکھا جاسکتا ہے، اسی طرح سال بھر میں صرف ایک حج ہوسکتا ہے، اور اس میں ظرف کی مشابہت بھی ہے، اس طور پر کہ جس طرح نماز اپنے پورے وقت کو نہیں گھیرتی، حج بھی سال کے ایام میں سے صرف چار پانچ ایام میں ادا ہو جاتا ہے، اس میں تعیین نیت کا حکم یہ ہے کہ باتفاق فقہا؛ دونوں مشابہتوں کا لحاظ رکھا جائے گا، چنانچہ حج مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا، جیسا کہ روزہ جس کا وقت اس کے لئے معیار ہے، مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے اور اگر نفل کی نیت سے حج کیا، تو پھر نفل حج ہی ادا ہوگا نہ کہ فرض، جیسا کہ نماز، جس کا وقت اس کے لئے ظرف ہے، جس نیت سے ادا کی جائے، اس کے مطابق ادا ہوتی ہے۔

ولا يَسْقُطُ التَّعْيِينُ فِي الصَّلاةِ بِضِيقِ الوَقْتِ، لأنَّ السَّعَةَ بَاقِيَةٌ، بِمَعْنَى أنَّهُ لَوْ شَرَعَ مُتَنَفِّلاً صَحَّ، وَإِنْ كَانَ حَرَامًا، وَلا يَتَعَيَّنُ جُزْءٌ مِنْ أجْزَاءِ الوَقْتِ بِتَعْيِينِ العَبْدِ قَوْلاً، وَإنَّمَا يَتَعَيَّنُ بِفِعْلِهِ، كَالحَانِثِ فِي اليَمِينِ، لا يَتَعَيَّنُ وَاحِدٌ مِنْ خِصَالِ الكَفَّارَةِ إلاَّ فِي ضِمْنِ فِعْلِهِ، هَذَا فِي الأدَاءِ، وَأمَّا فِي القَضَاءِ فَلا بُدَّ مِنَ التَّعْيِينِ صَلاةً، أوْ صَوْمًا، أوْ حَجًّا، وَإذَا كَثُرَتْ الفَوَائِتُ، فَاخْتَلَفُوا فِي اشْتِرَاطِ التَّعْيِينِ لِتَمْيِيزِ الفُرُوضِ المُتَّحِدَةِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ، وَالأصَحُّ أنَّهُ إنْ كَانَ عَلَيْهِ قَضَاءُ يَوْمٍ مِنْ رَمَضَانَ وَاحِدٍ، فَصَامَ يَوْمًا نَاوِيًا عَنْهُ، وَلَكِنْ لَمْ يُعَيِّنْ أنَّهُ صَائِمٌ عَنْ يَوْمِ كَذَا، فَإنَّهُ يَجُوزُ، وَلا يَجُوزُ فِي رَمَضَانَيْنِ، مَا لَمْ يُعَيِّنْ أنَّهُ صَائِمٌ عَنْ رَمَضَانَ سَنَةَ كَذَا.

---

(١) التحقيق الباهر.

وَأَمَّا قَضاءُ الصَّلاةِ فَلا يَجُوزُ مَا لَمْ يُعَيِّنِ الصَّلاةَ وَيَوْمَهَا، بِأَنْ يُعَيِّنَ ظُهْرَ يَوْمِ كَذَا، وَلَوْ نَوَى أَوَّلَ ظُهْرٍ عَلَيْهِ، أَوْ آخِرَ ظُهْرٍ عَلَيْهِ جَازَ، وَهَذَا هُوَ المَخْلَصُ لِمَنْ لَمْ يَعْرِفْ الأَوْقَاتَ الفَائِتَةَ، أَوْ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ، أَوْ أَرَادَ التَّسْهِيلَ عَلَى نَفْسِهِ، وَذَكَرَ فِي المُحِيطِ(١): أَنَّ نِيَّةَ التَّعْيِينِ فِي الصَّلاةِ لَمْ تُشْتَرَطْ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الوَاجِبَ مُخْتَلِفٌ مُتَعَدِّدٌ؛ بَلْ بِاعْتِبَارِ أَنَّ مُرَاعَاةَ التَّرْتِيبِ وَاجِبٌ عَلَيْهِ، وَلا يُمْكِنُهُ مُرَاعَاةُ التَّرْتِيبِ إلَّا بِنِيَّةِ التَّعْيِينِ، حَتَّى لَوْ سَقَطَ التَّرْتِيبُ بِكَثْرَةِ الفَوَائِتِ تَكْفِيهِ نِيَّةُ الظُّهْرِ لا غَيْرُ، وَهَذَا مُشْكِلٌ، وَمَا ذَكَرَهُ أَصْحَابُنَا كَقَاضِي خَانْ وَغَيْرِهِ خِلافُهُ، وَهُوَ المُعْتَمَدُ، كَذَا فِي التَّبْيِينِ(٢).

وَقَالُوا فِي التَّيَمُّمِ: لا يَجِبُ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الحَدَثِ وَالجَنَابَةِ، حَتَّى لَوْ تَيَمَّمَ الجُنُبُ يُرِيدُ بِهِ الوُضُوءَ جَازَ، خِلافًا لِلْخَصَّاف(٣)، لِكَوْنِهِ يَقَعُ لَهُمَا عَلَى صِفَةٍ وَاحِدَةٍ، فَيُمَيَّزُ بِالنِّيَّةِ، كَالصَّلاةِ المَفْرُوضَةِ، قَالُوا: وَلَيْسَ بِصَحِيحٍ، لأَنَّ الحَاجَةَ إلَيْهَا لِيَقَعَ طَهَارَةً، وَإِذَا وَقَعَ طَهَارَةً جَازَ أَنْ يُؤَدِّيَ بِهِ مَا شَاءَ، لأَنَّ الشُّرُوطَ يُرَاعَى وُجُودُهَا لا غَيْرُ، أَلا تَرَى أَنَّهُ لَوْ تَيَمَّمَ لِلْعَصْرِ جَازَ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ بِهِ غَيْرَهُ.

ترجمہ: اورنماز میں تعیین وقت کے تنگ ہونے سے ساقط نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ گنجائش (اب بھی) باقی ہے، بایں طور کہ اگر وہ نفل شروع کردے، تو وہ صحیح ہوگی، اگر چہ حرام ہوگی اور بندہ کے زبانی متعین کرنے سے وقت کے اجزا میں سے کوئی جزء متعین نہیں ہوتا، البتہ اس کے فعل سے متعین ہوجاتا ہے، جیسے: حانث فی الیمین کے لئے کفارہ کے امور میں سے کوئی امر متعین نہیں ہے؛ مگراس کے انجام دینے کے ضمن میں (متعین ہوجائے گا)، یہ ادا عبادات کی تفصیل تھی۔ اور بہر حال قضا عبادات، تو اس کے لئے تعیین ضروری ہے، خواہ (وہ عبادت) نماز ہو، یا روزہ ہو، یا حج ہو اور جب فوت شدہ عبادات کثیر ہوجائیں، تو انھوں نے ایک جنس کے متحدہ فروض میں

---

(١) أي في المحيط السرخسي، كما هو مصرح في التحقيق الباهر، ولم يتيسر لي.

(٢) أي في تبيين الحقائق في مسائل شتى ٦/ ٢٢١، وقال: ذكره في المحيط، في كتاب الكفارات، اهـ، ولم أعثر عليه في المحيط البرهاني لابن مازة، ولم يتيسر لي محيط آخر.

(٣) تقدم ترجمته في أواخر المقدمة.

امتیاز کرنے کے لئے تعیین کے شرط ہونے میں اختلاف کیا ہے اور اصح قول یہ ہے کہ اگر اس کے ذمہ ایک رمضان کے ایک دن کے روزہ کی قضا ہو، تو وہ رمضان کی نیت سے ایک روزہ رکھے؛ لیکن یہ متعین نہ کرے کہ اس نے کون سے دن کا روزہ رکھا ہے، تو یہ جائز ہے اور دو رمضانوں کے قضا روزوں میں جائز نہیں، جب تک یہ متعین نہ کرے کہ کون سے سال کے رمضان کا روزہ ہے اور اگر وہ اپنے ذمہ پہلی یا آخری ظہر کی نیت کرے، تو (بھی) جائز ہے اور یہی اس شخص کے لئے مخلص ہے، جو فوت شدہ نمازوں کے اوقات کو نہ پہچانتا ہو، یا وہ اس پر مشتبہ ہو گئے ہوں، یا وہ اپنے لئے سہولت چاہتا ہو۔

اور ''محیط'' میں ذکر کیا گیا ہے کہ نماز میں تعیین نیت کی شرط اس لئے نہیں ہے کہ واجب مختلف اور متعدد ہیں؛ بلکہ اس لحاظ سے ہے کہ ترتیب کی رعایت اس پر واجب ہے اور اس کے لئے ترتیب کی رعایت کرنا تعیین نیت کے سوا (کسی اور طرح سے) ممکن نہیں ہے، حتی کہ اگر فوائت کے کثرت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو جائے، تو اس کے لئے صرف ظہر کی نیت کر لینا کافی ہوگا اور یہ بات قابل اشکال ہے۔

اور وہ جو ہمارے اصحاب قاضی خان وغیرہ نے ذکر کیا ہے، وہ اس کے برخلاف ہے اور وہی معتمد ہے، ایسے ہی تبیین میں ہے۔

اور انھوں نے تیمّم کے بارے میں فرمایا ہے کہ حدث اور جنابت کے تیمّم میں امتیاز واجب نہیں ہے، حتی کہ اگر ناپاک شخص تیمّم کرے اور اس سے وضو کا ارادہ ہو، تو جائز ہے، البتہ امام خصاف رحمہ اللہ کا اختلاف ہے؛ اس لئے کہ ان دونوں کے لئے ایک ہی طریقہ پر تیمّم ہوتا ہے، پس نیت سے امتیاز کیا جائے گا، جیسے کہ فرض نماز میں، انھوں نے کہا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے؛ اس لئے کہ اس کی حاجت اس لئے ہے تاکہ طہارت حاصل ہو جائے اور جب طہارت حاصل ہو جائے، تو جائز ہے کہ اس سے جو چاہے ادا کرے؛ اس لئے کہ شروط میں ان کا وجود ملحوظ ہوتا ہے، کچھ اور نہیں، کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اگر عصر کے لیے تیمّم کرے، تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس تیمّم سے اس کے علاوہ نماز پڑھے۔

تشریح: وَلا یَسقُطُ التَّعیِینُ فِي الصَّلاۃِ بِضِیقِ الوَقتِ: اوپر مصنف علیہ الرحمہ نے جو مقید بالوقت عبادات کی تین اقسام ذکر کی ہیں، یہاں سے ان سے متعلق کچھ مزید وضاحت فرما رہے ہیں۔

﴿ضیق وقت سے تعیین ساقط نہیں ہوگی﴾

اس بارے میں پہلی وضاحت یہ ہے کہ اگر نماز کا وقت تنگ ہوجائے اور صرف اتنا وقت باقی رہ جائے کہ اس میں وقتیہ فرض ہی ادا کیا جاسکتا ہو، مثلاً ظہر کے وقت میں سے صرف چار پانچ منٹ باقی رہ جائیں، تو گویا یہ وقت اپنی عبادت کے لئے ظرف سے معیار میں تبدیل ہوگیا اور اس کی حیثیت واجب مضیق کی ہوگئی؛ لہذا اس میں اب معیار کی طرح تعیین نیت کی شرط نہ ہونی چاہئے۔

مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی تعیین نیت کی شرط ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ وقتیہ نماز کا وقت گو اس صورت میں تنگ ہوگیا؛ مگر اس وقت میں اگر کوئی اور عبادت قضا یا نفل نماز پڑھنا چاہیں، تو پڑھی جاسکتی ہیں اور وہ ادا بھی ہوجائیں گی، اگرچہ ایسا کرنا حرام اور ناجائز ہے، تو اس لحاظ سے اس میں اب بھی ظرفیت کے معنی باقی ہیں؛ اس لئے اس صورت میں بھی تعیین نیت کی شرط باقی رہے گی۔

﴿کسی وقت کو نماز کے لیے مخصوص کرلینے کے باوجود تعیین ساقط نہیں ہوگی﴾

وَلا يَتَعَيَّنُ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ الوَقْتِ بِتَعْيِينِ العَبْدِ قَوْلاً: اس بارے میں دوسری وضاحت یہ ہے کہ اگر بندہ عبادت کے طویل وقت میں سے اس کے کسی جزء کو اپنے لئے زبانی طور پر متعین کرلے، مثلاً یہ کہ میں اس وقت میں سے اس حصہ میں نماز ادا کروں گا، تو ایسی صورت میں بھی جب کہ اس نے اس وقت کے ایک حصہ کو نماز کے لئے متعین کرلیا، اس کی حیثیت معیار کی ہوگئی؛ لہذا اس صورت میں تعیین نیت کی شرط ساقط ہوجانی چاہئے۔

مگر مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بندہ کے اس طرح زبان سے تعیین کرلینے کا شرعاً اعتبار نہیں ہے اور اس طرح سے عبادت کا وقت متعین نہیں ہوتا، چنانچہ اس تعیین کے باوجود شرعاً اس کو اجازت ہے کہ وہ اس میں کوئی اور عبادت ادا کرلے؛ لہذا جب اس متعین وقت میں اس کو دوسری عبادت کی ادائیگی کی اجازت ہے، تو تعیین نیت کی شرط برقرار رہے گی۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عبادت کا وقت طویل ہو، یعنی ''ظرف'' ہو، تو اس میں عبادت کا وقت فعل سے متعین ہوتا ہے نہ کہ قول سے، یعنی اس طویل وقت میں سے جس وقت میں عبادت کا فعل انجام دیا جائے گا، وہی وقت عبادت کے لئے متعین مانا جائے گا، چنانچہ آپ نے اصول فقہ میں پڑھا کہ نماز جس وقت شروع کی جائے گی، وہی وقت اس کے لئے سبب ہوگا، یہی وجہ ہے کہ عصر کی نماز غروب سے کچھ قبل بھی ادا ہوجاتی ہے، حالاں کہ وہ وقت

ناقص وقت ہے؛ مگر چوں کہ وہی "وقت ناقص" نماز کا سبب ہوا؛ اس لئے جیسا سبب بنا ویسی ہی ادا معتبر مان لی گئی۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ حانث فی الیمین کے لئے کفارات کے بارے میں متعدد اختیارات ہیں، خواہ کھانا کھلا دے، خواہ کپڑا پہنا دے، اگر وہ ان میں سے کسی ایک کو زبانی طور پر متعین کرلے، مثلاً یہ کہ کھانا کھلاؤں گا، تو اس کی یہ تعیین معتبر نہ ہوگی؛ لہذا اگر وہ کسی اور صورت سے کفارہ ادا کرے گا، تو وہ ادا ہو جائے گا؛ البتہ جب وہ کسی صورت سے کفارہ ادا کرے گا، تو اب وہی اس کے لئے متعین مانا جائے گا، تو چوں کہ تعیین، فعل سے ہوتی ہے، نہ کہ قول سے؛ اس لئے مذکورہ صورت میں قول سے تعیین کر لینے کے باوجود اس کے لئے تعیین نیت کی شرط برقرار رہے گی۔

﴿قضا عبادات میں تعیین کا حکم﴾

وَأَمَّا فِي القَضَاءِ فَلا بُدَّ مِنَ التَّعْيِيْنِ: یہاں سے قضا عبادات میں تعیین نیت کا حکم بیان کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ قضا عبادت خواہ کسی قبیل سے ہو، اس کا وقت اس کے لئے ظرف ہو، یا معیار، یا مشکل، بہر صورت تعیین نیت ضروری ہے؛ لہذا نماز، روزہ اور حج ان میں سے کسی کی بھی قضا کی جائے، ہر ایک کے لئے نیت کی تعیین ضروری ہوگی اور تعیین بھی اس درجہ کی کافی نہیں ہوگی، جس درجہ کی ادا عبادات میں ہوتی ہیں؛ بلکہ مزید قیودات لگا کر تعیین کرنا ہوگی، جیسا کہ آگے آرہا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرف، معیار اور مشکل اوقات کی تفصیل اور ان کے مخصوص احکام مقررہ وقت کے اندر عبادت ادا کرنے کی صورت میں جاری ہوتی ہیں، وقت کے نکل جانے کے بعد یہ تفریق باقی نہیں رہتی اور عبادت کے لئے تمام اوقات برابر ہو جاتے ہیں؛ اس لئے قضا عبادت میں تعیین ضروری ہے۔

وَإِذَا كَثُرَتِ الفَوَائِتُ، فَاخْتَلَفُوْا فِي اشْتِرَاطِ التَّعْيِيْنِ: قضا عبادات میں تعیین ضروری ہے؛ لیکن اگر قضا عبادات ایک سے زائد ہو جائیں، تو اس صورت میں بھی تعیین ضروری ہوگی، یا نہیں؟ اگر ضروری ہے، تو کس صورت میں ہے؟

اس صورت میں ضابطہ یہ ہے کہ وہ چند قضا عبادات متحد الاجناس ہوں گی، یا مختلف الاجناس ہوں گی؟ متحد الاجناس اور مختلف الاجناس کی وضاحت آگے آرہی ہے، بہر حال عبادات متحد الاجناس ہوں، یا مختلف الاجناس؛ ان میں بعض فقہا تعیین وتمیز کے ضروری ہونے کے قائل ہیں اور بعض غیر ضروری ہونے کے(۱)۔

---

(۱) تبيين الحقائق ٦/ ٢١٨-٢١٩.

مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں اصح قول یہ ہے کہ اگر ایک جنس کے کئی فروض جمع ہوں، تو تعیین ضروری نہیں ہے اور اگر الگ الگ اجناس کے جمع ہوں، تو پھر تعیین ضروری ہے، چنانچہ اگر رمضان کا ایک روزہ، یا چند روزے فوت ہو جائیں، تو صرف قضا روزہ کی نیت کر لینا کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ دن بھی متعین کرے، البتہ اگر دو رمضانوں کے روزے قضا ہوں، تو پھر قضا کے ساتھ ساتھ یہ بھی متعین کرنا ضروری ہوگا کہ کون سے سال کے رمضان کے روزہ کی قضا کی جارہی ہے، اس لئے کہ ایک رمضان کے تمام روزے ایک جنس کے شمار ہوتے ہیں؛ لہذا ان میں دن کی تعیین ضروری نہیں ہے اور دو رمضان کو دو الگ الگ جنس مانا گیا ہے؛ لہذا یہ ضروری قرار دیا گیا کہ رمضان کی بھی تعیین کی جائے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو رمضانوں کے قضا روزوں میں بھی تعیین لازم نہیں ہے، یہ قول بھی تصحیح شدہ ہے؛ مگر اصح پہلا قول ہے (۱)۔

﴿فوائت متعدد ہوں، تو تعیین کا آسان طریقہ﴾

وَأَمَّا قَضَاءُ الصَّلاةِ فَلا يَجُوزُ مَا لَمْ يُعَيِّنِ الصَّلاةَ: نمازوں میں ہر نماز ایک علیحدہ اور مستقل جنس تسلیم کی گئی ہے؛ اس لئے کئی نمازیں قضا ہونے کی صورت میں ہر نماز کی قضا میں وقت، دن، تاریخ اور سال کی تعیین لازم ہوگی (۲)، اب جس کے ذمہ سالہا سال کی نمازوں کی قضا باقی ہو، ظاہر ہے کہ اس کے لئے اس طرح تعیین مشکل؛ بلکہ ناممکن ہے، الا یہ کہ اس نے ہر قضا نماز کو وقت، دن، تاریخ اور سال کی تعیین کے ساتھ ڈائری میں نوٹ کیا ہوا ہو، تو جس شخص کے ذمہ بہت سی نمازیں قضا ہوں اور اس کو ان کی دن، تاریخ یاد نہ ہو، تو وہ کیسے قضا کرے گا؟

اس کا حل مصنف علیہ الرحمہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ ایسا شخص اس طرح تعیین کرے کہ مثلاً میرے ذمہ جو سب سے پہلی ظہر یا سب سے آخری ظہر باقی ہے، اس کی قضا پڑھتا ہوں، اس طرح تعیین کر لینے سے وقت، دن، تاریخ اور سال سب خود بخود متعین ہو جائیں گے؛ اس لئے کہ ''اول'' اور ''آخر'' اضافی الفاظ ہیں، جو نماز اول کہہ کر قضا کر لی گئی، تو اب اس کے بعد والی اول کا مصداق ہو جائے گی اور جو آخر کہہ کر قضا کی گئی، تو اب اس سے پہلے والی آخر کا مصداق بن جائے گی؛ لہذا اس طرح سے تمام نمازیں تعیین کے ساتھ ادا ہو جائیں گی اور اس طریقہ سے ہر وہ شخص اپنی قضا نمازوں کو ادا کر سکتا ہے، جس کو اپنی قضا نمازوں کے اوقات و ایام معلوم نہ ہوں، یا یہ کہ اشتباہ ہو گیا ہو، اسی طرح اس کو بھی اجازت ہے، جو یاد ہونے کے باوجود محض سہولت کے لئے ایسا کرنا چاہے۔

---

(۱) التحقيق الباهر.

(۲) مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح/ قضاء الفوائت.

﴿قضا نمازوں میں تعیین کے ضروری ہونے کا سبب﴾

وَذُكِرَ فِي المُحِيطِ: أَنَّ نِيَّةَ التَّعْيِينِ فِي الصَّلاةِ: قضا نمازوں میں تعیین نیت کو ضروری قرار دیئے جانے کا سبب کیا ہے؟ یہاں سے اس بارے میں کچھ تفصیل ذکر کرتے ہیں:

چنانچہ اس کے متعلق ''محیط سرخسی'' میں مذکور ہے کہ اس کا سبب قضا نمازوں میں ترتیب کی رعایت کا ضروری ہونا ہے، یہی وجہ ہے کہ جس کی فوت شدہ نمازیں کثیر ہو جائیں، تو اس سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے اور اس کے لئے صرف اس نماز کا نام مثلاً ظہر کا ذکر کرنا کافی ہو جاتا ہے اور چوں کہ ترتیب کی رعایت بغیر تعیین کے ممکن نہیں ہے؛ اس لئے تعیین نیت کو لازم کیا گیا۔

مگر مصنف علیہ الرحمہ علامہ زیلعی کے حوالہ سے اس کی تردید فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات قابل اشکال ہے اور ہمارے اصحاب قاضی خان وغیرہ نے اس بارے میں جو کچھ ذکر کیا ہے، وہ اس کے خلاف ہے، انھوں نے تعیین نیت کا سبب نمازوں کا مختلف الاجناس ہونا ذکر کیا ہے، چنانچہ آگے اس بارے میں قاعدہ بھی آ رہا ہے کہ ''التَّعْيِينُ يَكُونُ لِتَمْيِيزِ الأَجْنَاسِ'' ؛لہذا جس کے ذمہ چند نمازیں قضا ہوں، تو چوں کہ ہر نماز علیحدہ جنس ہے؛ اس لئے اس پر تعیین نیت لازم ہوگی، خواہ وہ صاحب ترتیب ہو، یا نہ ہو، ترتیب کا وجوب تعیین کا سبب نہیں ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک بھی ''صاحب محیط'' کی بات درست نہیں ہے اور وہ علامہ زیلعی رحمہ اللہ کی تردید سے متفق ہیں؛ مگر ''بحر'' میں مصنف علیہ الرحمہ نے صاحب محیط کی تردید کے بجائے تحسین فرمائی ہے (١)۔

﴿تیمّم میں تعیین نیت کا حکم﴾

وَقَالُوا فِي التَّيَمُّمِ: لا يَجِبُ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الحَدَثِ: تیمّم میں تعیین نیت کا مسئلہ ذکر کرتے ہیں۔

تیمّم؛ حدث (بے وضو ہونا) کی طرف سے بھی ہوتا ہے اور جنابت کی طرف سے بھی، تو کیا تیمّم کرتے وقت یہ تعیین لازم ہوگی کہ حدث کی طرف سے تیمّم کیا جا رہا ہے، یا جنابت کی طرف سے؟

(١) البحر الرائق/ الظهار/ فصل في الكفارة ٤/ ١٢٠.

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہ تعیین ضروری نہیں ہے؛ لہذا اگر ناپاک شخص وضو کے ارادے سے تیمّم کرے، تو وہ تیمّم غسل کی طرف سے بھی ہو جائے گا، البتہ امام خصاف رحمہ اللہ کے یہاں تیمّم میں تعیین لازم ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ حدث اور جنابت دونوں کے تیمّم کا طریقہ ایک ہے؛ لہذا نیت کے ذریعہ ان میں امتیاز کیا جائے گا، جیسا کہ تمام نمازوں کی ادائیگی کا طریقہ ایک ہے اور نیت کے ذریعہ ان میں امتیاز کیا جاتا ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ حضرات فقہا نے کہا ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے اور ان کا یہ قیاس ''قیاس مع الفارق'' ہے؛ اس لئے کہ تیمّم کی ضرورت اس لئے ہے کہ اس کے ذریعہ طہارت حاصل ہو کر نماز کا ادا کرنا جائز ہو جائے، تو اس کی حیثیت نماز کے لئے شرط اور وسیلہ کی ہوئی، اور شرائط و وسائل کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ ان کا محض تحقق مقصود ہوتا ہے، خواہ وہ کسی بھی طرح ہو اور ایک مرتبہ متحقق ہو جانے کے بعد وہ علی الاطلاق معتبر ہوتے ہیں، چنانچہ مثلاً عصر کی نیت سے اگر تیمّم کیا گیا، تو دیگر نمازیں اس سے ادا کرنے کی اجازت ہے، جس کی وجہ یہی ہے کہ جب وہ ایک مرتبہ متحقق ہو گیا، تو علی الاطلاق اس کا اعتبار ہوگا، ورنہ تو یہ ہونا چاہئے تھا کہ عصر کی نیت سے کیے گئے تیمّم سے دیگر نمازیں ادا کرنا جائز نہ ہو؛ لیکن شروط و وسائل کے بارے میں مذکورہ ضابطہ کے پیش نظر ایسا نہیں کیا گیا، برخلاف نماز کے؛ کہ وہ اصل مقصود ہے، شرط یا وسیلہ نہیں ہے؛ لہذا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا غلط ہے۔

علامہ حموی رحمہ اللہ نے یہاں یہ ذکر کیا ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ کا یہ مسئلہ یہاں ذکر کرنا بے محل ہے؛ اس لئے کہ یہاں عبادات مقصودہ میں تعیین کی بحث کی جاری ہے اور اس کا تعلق عبادات مقصودہ سے نہیں ہے۔

ضَابِطٌ فِي هَذَا المَبْحَثِ: التَّعْيِينُ لِتَمْيِيزِ الأَجْنَاسِ، فَنِيَّةُ التَّعْيِينِ فِي الجِنْسِ الوَاحِدِ لَغْوٌ، لِعَدَمِ الفَائِدَةِ، وَالتَّصَرُّفُ إِذَا لَمْ يُصَادِفْ مَحَلَّهُ كَانَ لَغْوًا، وَيُعْرَفُ اخْتِلَافُ الجِنْسِ بِاخْتِلَافِ السَّبَبِ، وَالصَّلَاةُ كُلُّهَا مِنْ قَبِيلِ المُخْتَلِفِ، حَتَّى الظُّهْرَيْنِ مِنْ يَوْمَيْنِ أَوِ العَصْرَيْنِ مِنْ يَوْمَيْنِ، بِخِلَافِ أَيَّامِ رَمَضَانَ، فَإِنَّهُ يَجْمَعُهَا شُهُودُ الشَّهْرِ، فَتَفَرَّعَ عَلَى ذٰلِكَ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ عَلَيْهِ قَضَاءُ يَوْمٍ بِعَيْنِهِ، فَصَامَهُ بِنِيَّةِ يَوْمٍ آخَرَ، أَوْ كَانَ عَلَيْهِ قَضَاءُ صَوْمِ يَوْمَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ، فَصَامَ يَوْمًا عَنْ قَضَاءِ صَوْمِ يَوْمَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ (١) جَازَ، بِخِلَافِ مَا إِذَا نَوَى عَنْ رَمَضَانَيْنِ لَا يَجُوزُ، لِاخْتِلَافِ

(١) أي عن يوم واحد من اليومين (حموي)، لأن قضاء يوم لا يكفي عن يومين، كما هو الظاهر.

السَّبَبِ، كَمَا إِذَا نَوَى ظُهْرَيْنِ أَوْ ظُهْرًا عَنْ عَصْرٍ، أَوْ ظُهْرَ يَوْمِ السَّبْتِ، وَعَلَيْهِ ظُهْرُ يَوْمِ الخَمِيْسِ.

وَعَلَى هَذَا أَدَاءُ الكَفَّارَاتِ، لا يَحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى التَّعْيِيْنِ فِيْ جِنْسٍ وَاحِدٍ، وَلَوْ عَيَّنَ لَغَى، وَالأَجْنَاسُ لا بُدَّ مِنْهُ، كَمَا حَقَّقْنَاهُ فِيْ الظِّهَارِ مِنْ كِتَابِنَا "شَرْح الكَنْزِ"(١).

وَأَمَّا فِيْ الزَّكَاةِ فَقَالُوا: لَوْ عَجَّلَ خَمْسَةَ سُوْدٍ عَنْ مِأَتَيْ دِرْهَمٍ سُوْدٍ، فَهَلَكَتِ السُّوْدُ قَبْلَ الحَوْلِ، وَعِنْدَهُ نِصَابٌ آخَرُ، كَانَ المُعَجَّلُ عَنِ البَاقِيْ، وَفِيْ فَتْحِ القَدِيْرِ مِنَ الصَّوْمِ(٢): وَلَوْ وَجَبَ عَلَيْهِ قَضَاءُ يَوْمَيْنِ مِنْ رَمَضَانَ وَاحِدٍ، فَالأَوْلَى أَنْ يَنْوِيَ أَوَّلَ يَوْمٍ وَجَبَ عَلَيْهِ قَضَاءُهُ مِنْ هَذَا الرَّمَضَانِ، وَإِنْ لَمْ يُعَيِّنْ جَازَ، وَكَذَا لَوْ كَانَا مِنْ رَمَضَانَيْنِ عَلَى المُخْتَارِ، حَتَّى لَوْ نَوَى القَضَاءَ لا غَيْرَ جَازَ.

وَلَوْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ كَفَّارَةُ فِطْرٍ، فَصَامَ إِحْدَى وَسِتِّيْنَ يَوْمًا عَنِ القَضَاءِ وَالكَفَّارَةِ، وَلَمْ يُعَيِّنْ يَوْمَ القَضَاءِ جَازَ، وَفِيْ الخَانِيَةِ(٣): لَوْ عَجَّلَ الزَّكَاةَ عَنْ أَحَدِ المَالَيْنِ فَاسْتُحِقَّ مَا عَجَّلَ عَنْهُ قَبْلَ الحَوْلِ، لَمْ يَكُنْ المُعَجَّلُ عَنِ البَاقِيْ، وَكَذَا لَوْ اسْتُحِقَّ بَعْدَ الحَوْلِ، لأَنَّ فِيْ الاسْتِحْقَاقِ عَجَّلَ عَمَّا لَمْ يَكُنْ مِلْكَهُ، فَبَطَلَ التَّعْجِيْلُ، انتهى.

وَفِيْهَا أَيْضًا(٤): لَوْ كَانَ لَهُ خَمْسٌ مِنَ الإِبِلِ الحَوَامِلِ، يَعْنِيْ الحَبَالَى، فَعَجَّلَ شَاتَيْنِ عَنْهَا وَعَمَّا فِيْ بُطُوْنِهَا، ثُمَّ نَتَجَتْ خَمْسًا قَبْلَ الحَوْلِ، أَجْزَأَهُ عَمَّا عَجَّلَ، وَإِنْ عَجَّلَ عَمَّا تَحْمِلُ فِيْ السَّنَةِ الثَّانِيَةِ لا يَجُوْزُ.

ترجمه: اس بحث (تعیین نیت) کے بارے میں ایک ضابطہ: تعیین؛ اجناس میں امتیاز کے لئے ہے؛

(١) البحر الرائق/ الظهار/ فصل في الكفارة ١/ ١٢٠ - ١٢١.
(٢) فتح القدير/ الصوم ٢/ ٢٤٢.
(٣) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ فصل في تعجيل الزكوة ١/ ٢٦٥.
(٤) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ فصل في تعجيل الزكوة ١/ ٢٦٤.

لہذا تعیین کی نیت ایک جنس میں لغو ہے کہ فائدہ نہیں ہے اور تصرف (عمل) جب اپنے محل میں چسپاں نہ ہو، تو وہ لغو ہے اور جنس کا اختلاف سبب کے اختلاف سے پہچانا جائے گا اور تمام کی تمام نمازیں مختلف جنس کی قبیل سے ہیں، حتی کہ دو دن کی دو ظہر اور دو دن کی دو عصر بھی، برخلاف ایام رمضان کے کہ ان کو شہود شہر جامع ہے۔

پس اسی پر یہ متفرع ہوگا کہ اگر اس کے ذمہ ایک معین دن کی قضا ہو اور وہ دوسرے دن کی نیت سے روزہ رکھ لے، یا اس کے ذمہ دو یا زائد دن کے روزوں کی قضا ہو، پس وہ ان دو یا زائد دنوں میں سے کسی ایک کی طرف سے کوئی ایک دن روزہ رکھ لے، تو جائز ہے، برخلاف اس صورت کے جب کہ دو رمضانوں کی طرف سے نیت کرے، تو جائز نہیں ہوگا، سبب کے مختلف ہونے کی وجہ سے، جیسا کہ جب وہ دو ظہروں کی نیت کرے، یا ظہر کی نیت کرے عصر کی طرف سے، یا یوم السبت کی ظہر کی نیت کرے، حال یہ کہ اس کے ذمہ جمعرات کے دن کی ظہر ہو۔

اور اسی طرح کفارات کی ادائیگی کا حکم ہے کہ اس میں ایک جنس میں تعیین نیت کی احتیاج نہیں ہے اور اگر تعیین کی، تو لغو ہوگا اور مختلف اجناس میں تعیین ضروری ہے، جیسا کہ ہم نے اس کی تحقیق اپنی کتاب ''شرح کنز'' میں کی ہے۔

اور بہر حال زکوۃ میں (تعیین کا حکم)، تو انھوں نے کہا ہے کہ اگر اس نے دو سو کالے دراہم کی طرف سے پانچ کالے دراہم پیشگی زکوۃ میں دے دیئے، پھر وہ کالے دراہم سال کے گزرنے سے قبل ہلاک ہوگئے، حال یہ کہ اس کے پاس دوسرا نصاب ہے، تو وہ پیشگی ادا کی ہوئی زکوۃ باقی ماندہ نصاب کی طرف سے ہو جائے گی۔

اور ''فتح القدیر، کتاب الصوم'' میں ہے کہ اور اگر اس کے ذمہ ایک رمضان کے دو دن کی قضا ہو، تو اولی یہ ہے کہ اس رمضان کے اس پہلے دن کی نیت کرے، جس کی قضا اس کے ذمہ واجب ہوئی تھی اور اگر معین نہیں کیا، تو (بھی) جائز ہے اور یہی حکم ہے، اگر دو دن دو رمضانوں کے ہوں، مختار قول کے مطابق، حتی کہ اگر صرف قضا کی نیت کی، تو بھی جائز ہے۔

اور اگر اس کے ذمہ افطار کر لینے کا کفارہ ہو اور وہ اکسٹھ دن روزہ رکھے، قضا اور کفارہ کی طرف سے اور قضا کے دن کی تعیین نہ کرے، تو جائز ہے۔

اور خانیہ میں ہے کہ اگر دو قسم کے مالوں میں سے ایک کی طرف سے پیشگی زکوۃ دے دی، پھر اس مال میں جس کی پیشگی زکوۃ دی تھی، سال کے گزرنے سے قبل استحقاق نکل آیا، تو پیشگی ادا کی ہوئی زکوۃ باقی ماندہ مال کی طرف سے نہیں ہوگی اور یہی حکم ہے اگر استحقاق سال گزرنے کے بعد نکلے؛ اس لئے کہ استحقاق میں (یہ بات

ظاہر ہوئی کہ) اس مال کی زکوۃ پیشگی دی گئی، جو اس کی ملک نہیں تھا؛ لہذا پیشگی ادا کرنا باطل ہوگا، انتہی۔

اور اس میں یہ بھی ہے کہ اگر اس کے پاس پانچ حوامل یعنی حاملہ اونٹنیاں ہوں اور وہ ان کی طرف سے اور ان کے پیٹ میں موجود حمل کی طرف سے دو بکریاں پیشگی دے دے، پھر وہ سال گزرنے سے قبل پانچ بچے جنیں، تو یہ پیشگی ادا کردہ زکوۃ اس کے لئے کافی ہوجائے گی اور اگر ان جانوروں کی طرف سے جو دوسرے سال حاملہ ہوں گے، پیشگی زکوۃ دے دی، تو یہ جائز نہیں ہے۔

تشریح: منوی کو متعین کرنا کن امور میں ضروری ہے اور کن امور میں ضروری نہیں، یہ بحث جاری ہے، اس سلسلہ میں ایک ضابطہ مصنف علیہ الرحمہ ذکر کررہے ہیں، جس سے معلوم ہوگا کہ منوی کی تعیین کہاں ضروری ہے اور کہاں نہیں؟

﴿تعیین نیت کے ضروری یا غیر ضروری ہونے کے بارے میں ضابطہ﴾

ضَابِطٌ فِي هَذَا المَبحَثِ: التَّعيِينُ لِتَميِيزِ الأجنَاسِ: وہ ضابطہ یہ ہے کہ تعین مختلف اجناس میں تمییز کے لئے ہوتی ہے، یعنی تعیین کا مقصد یہ ہے کہ جو عبادات مختلف الجنس ہوں، ان میں تمییز ہوجائے، اس سے یہ ضابطہ مفہوم ہوتا ہے کہ عبادات اگر مختلف الاجناس ہوں، تو ان میں امتیاز کے لئے تعیین نیت ضروری ہوگی اور اگر عبادات متحد الاجناس ہوں، تو ان میں امتیاز کے لئے تعیین نیت کی حاجت نہیں ہوگی اور جب ان میں تعیین کی حاجت ہی نہیں ہے، تو ان میں تعیین کرنا لغو شمار ہوگا۔

وَيُعرَفُ اختِلافُ الجِنسِ: اس عبارت میں اختلاف جنس اور اتحاد جنس کا معیار بتلارہے ہیں، جس سے معلوم ہوگا کہ کون سی عبادات مختلف الاجناس ہیں اور کون سی متحد الاجناس۔

فرماتے ہیں کہ اس کا معیار ہے: سبب، جن عبادات کا سبب ایک ہو، وہ متحد الجنس شمار ہوں گی اور جن کے اسباب علیحدہ ہوں گے، وہ مختلف الجنس، اس لحاظ سے تمام نمازیں مختلف الجنس ہیں، حتی کہ دو دن کی دو ظہر اور دو دن کی دو عصر بھی مختلف الجنس ہیں؛ کیوں کہ ہر دن کی ظہر اور عصر کا سبب یعنی وقت علیحدہ ہے، آج کی ظہر کا جو وقت ہے، وہ اور ہے اور کل کی ظہر کا جو وقت ہے وہ اور ہے؛ لہذا نمازیں چوں کہ اپنے اسباب کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف الاجناس ہوئیں؛ اس لئے ہر نماز کے لئے تعیین نیت لازم ہوگی اور ایک رمضان کے تمام روزے متحد الجنس ہیں؛ اس لئے کہ رمضان المبارک کے تمام روزں کا سبب ایک ہے اور وہ ہے: شہود شہر؛ لہذا سب متحد الجنس

شمار ہوں گے اور ایک جنس والی عبادات میں تعیین کی حاجت نہیں؛ اس لئے ایک رمضان کے روزں میں تعیین نیت ضروری نہیں ہوگی۔

فَتفرَّعَ عَلٰی ذٰلِکَ: أنَّهُ لَوْ کانَ عَلَیْهِ قَضَاءُ یَوْمٍ بِعَیْنِه : اوپر وضاحت کی گئی کہ تمام نمازیں مختلف الجنس ہیں اور ایک رمضان کے تمام روزے متحد الجنس، مصنف علیہ الرحمہ اس پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے ذمہ رمضان کے ایک روزے کی قضا باقی ہو، مثلاً پیر کے دن کی، تو قضا کرتے وقت اس نے کسی اور دن مثلاً منگل کے دن کی نیت کرلی، تب بھی وہ پیر کے دن کا روزہ اس کا ادا ہوجائے گا، اسی طرح مثلاً پیر منگل کے دو دن یا زائد دنوں کے روزے فوت ہوجائیں اور وہ ایک روزہ کی قضا کرے؛ مگر کون سے دن کے روزہ کی قضا کررہا ہے، اس کی تعیین نہ کرے، تو یہ بھی درست ہے اور ان فوت شدہ روزوں میں سے ایک روزہ کی قضا اس کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گی؛ اس لئے کہ ایک رمضان کے تمام روزوں کا سبب یعنی شہود شہر ایک ہے اور جن عبادات کا سبب ایک ہو، ان کے متحد الجنس ہونے کی وجہ سے ان میں تعیین ضروری نہیں ہوتی۔

البتہ اگر دو روزے دو رمضانوں کے ذمہ میں باقی ہوں، تو قضا کرتے وقت یہ تعیین ضروری ہوگی کہ کون سے رمضان کے روزوں کی قضا کی جارہی ہے، بغیر اس تعیین کے قضا ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی؛ کیوں کہ دو رمضانوں کے دو روزے مختلف الجنس ہیں، جیسا کہ گزرا؛ لہذا جنس علیحدہ ہونے کی بنا پر بوقتِ قضا ان میں تعیین لازم ہوگی۔

یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ دو دن کی دو ظہر کی نمازیں، چوں کہ ہر دن کی ظہر کا سبب الگ ہے؛ اس لئے یہ متعین کرنا ضروری ہوگا کہ کون سے دن کی ظہر ادا کررہا ہے، اگر یہ متعین نہیں کیا، تو کوئی بھی ظہر ادا نہیں ہوگی، اسی طرح اگر عصر کی نماز ذمہ میں قضا ہو اور ظہر کی نیت سے نماز پڑھے، تو عصر ادا نہ ہوگی؛ اس لئے کہ دونوں کا سبب علیحدہ ہے، ایسے ہی اگر بار کے دن کی ظہر کی نیت سے نماز پڑھی، حالاں کہ ذمہ میں جمعرات کے دن کی ظہر باقی تھی، تو وہ جمعرات کے دن کی ظہر بار کے دن کی ظہر کی نیت سے ادا نہیں ہوگی، کیوں کہ دونوں کا سبب علیحدہ ہے۔

﴿ادائے کفارات میں تعیین نیت کا حکم﴾

وَعَلٰی هَذَا أدَاءُ الکَفَّارَاتِ، لا یَحتَاجُ فِیهِ إلَی التَّعیِینِ: کفارات میں تعیین نیت کا حکم کیا ہے؟ اس بارے میں فرماتے ہیں کہ ان کا حکم بھی اوپر ذکر کئے ہوئے ضابطہ کے مطابق ہے کہ جنس واحد کے کفارات میں تعیین کی ضرورت نہیں اور ان میں تعیین لغو شمار ہوگی اور اگر وہ الگ الگ جنس کے کفارات ہیں، تو اب

ان میں تعیین ضروری ہوگی، مثلاً کسی کے ذمہ دو ظہار کے کفارے ہوں اور وہ دو غلام آزاد کرے، تو اس صورت میں یہ تعیین ضروری نہیں ہوگی کہ کون سا غلام کون سی زوجہ کے ظہار کے کفارے کی طرف سے ہے، بلا اس کی تعیین کے بھی اس کے یہ کفارے ادا ہو جائیں گے، کہ دونوں کفاروں کی جنس ایک ہے اور اگر ایک غلام آزاد کیا اور تعیین نہیں کی کہ کون سی زوجہ کے ظہار کے کفارہ کی طرف سے یہ غلام آزاد کیا گیا ہے، تو بھی اس کی طرف سے یہ آزادی معتبر ہوگی اور اس کفارہ کو جس عورت کی طرف سے وہ بعد میں متعین کر دے گا، وہ عورت اس کے لئے حلال ہو جائے گی۔

اور اگر اس کے ذمہ دو کفارے دو الگ الگ جنس کے ہوں، مثلاً ایک ظہار کا ہو اور ایک یمین کا اور وہ دو غلام آزاد کرے، تو ان میں تعیین ضروری ہوگی، یعنی یہ متعین کرنا لازم ہوگا کہ کون سا غلام کون سے کفارہ کا ہے اور اگر اس کی تعیین نہیں کی، تو یہ آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا اور دوبارہ کفارہ ادا کرنا ہوگا، البتہ اگر اتنی بھی تعیین کر دی کہ ایک کفارہ کا غلام یہ ہے اور ایک کفارہ کی طرف سے یہ ہے؛ مگر خاص طور سے یہ متعین نہیں کیا کہ کون سا غلام کون سے کفارہ کا ہے، تو اتنی تعیین بھی کافی ہوگی اور اس کے کفارے ادا ہو جائیں گے (۱)۔

وَأَمَّا فِي الزَّكَاةِ فَقَالُوا: لَوْ عَجَّلَ خَمْسَةً: یہاں سے زکوۃ میں تعیین نیت کا حکم بیان کرتے ہیں۔ زکوۃ بھی کبھی مختلف الجنس ہوتی ہے، مثلاً یہ کہ ایک نصاب سونے یا چاندی کا ہو، ایک سامان تجارت کا اور تیسرا مویشی کا۔ اور کبھی متحد الجنس ہوتی ہے، بایں طور کہ سونے چاندی کا ایک ایک نصاب ہو، واضح رہے کہ سونا چاندی ایک جنس شمار ہوتے ہیں۔

زکوۃ میں بھی تعیین نیت کا یہی ضابطہ ہے کہ ایک جنس میں تعیین ضروری نہیں ہے اور مختلف الاجناس میں تعیین لازم ہے، مثلاً ایک شخص کے پاس دراہم سود (کالے دراہم) کا نصاب ہے، دراہم کے رواج کے زمانہ میں مختلف مالیت کے مختلف قسم کے دراہم چلا کرتے تھے، ان میں سے ایک قسم "دراہم سود" کی بھی تھی، چوں کہ بقدرِ نصاب مال ملک میں موجود ہو، تو اس کی زکوۃ پیشگی بھی دی جا سکتی ہے؛ اس لئے اس نے پیشگی زکوۃ کے طور پر یعنی حولان حول سے قبل ہی پانچ دراہم سود فقیر کو دے دیئے؛ مگر ہوا یہ کہ حولان حول سے قبل ہی یہ دراہم سود کا نصاب ہلاک ہو گیا اور جو نصاب حولان حول سے قبل ہلاک ہو جائے اور مکمل سال ملک میں موجود نہ رہے، تو اس پر زکوۃ واجب نہیں ہوتی، تو اس نصاب پر زکوۃ واجب نہیں تھی؛ مگر بہر حال یہ شخص ادا کر چکا ہے، تو اگر اس کے پاس کوئی اور دراہم کا نصاب موجود ہو، خواہ وہ سود ہوں یا بیض، تو یہ ادا شدہ زکوۃ اس دوسرے دراہم کے نصاب کی طرف سے

(۱) الدر المختار مع رد المحتار/ الظهار/ فصل في الكفارات ۲/ ٥٨٤.

ادا مان لی جائے گی، حالاں کہ یہ پیشگی ادا کی ہوئی زکوۃ ہلاک شدہ نصاب کی طرف سے ادا کی گئی تھی، وجہ یہی ہے کہ تمام دراہم جنس واحد کی قبیل سے ہیں؛ لہذا اس تعیین کا اعتبار نہ ہوگا، یعنی تعیین کے باوجود وہ دوسرے نصاب کی طرف سے کافی ہوجائے گی۔

واضح رہے کہ "نصاب آخر" سے مراد دراہم کا دوسرا نصاب ہے، خواہ وہ سود ہوں یا بیض، خاص دراہم سود کا نصاب ہونا ضروری نہیں ہے، جیسا کہ حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ دراہم خواہ سود ہوں یا بیض، سب جنس واحد ہیں(١)۔

﴿پیشگی زکوۃ ادا کرنے کی شرائط﴾

فائدہ: پیشگی زکوۃ ادا کرنے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ملک میں صرف ایک نصاب ہو اور اس ایک نصاب کی پیشگی زکوۃ ادا کی جائے، تو اس صورت میں پیشگی ادا کی ہوئی زکوۃ کے معتبر ہوجانے کے لئے تین شرائط ہیں:

﴿١﴾ جس مال کی پیشگی زکوۃ دے، وہ ملک میں ہو اور بقدر نصاب ہو، اگر ملک میں آنے سے قبل ہی زکوۃ دے دی، یا یہ کہ ملک میں تو آ گیا؛ مگر نصاب سے کم آیا اور نصاب کے بقدر ہونے سے پہلے ہی زکوۃ دے دی، تو یہ پیشگی ادا شدہ زکوۃ کافی نہیں ہوگی؛ بلکہ نصاب کے بقدر ملک میں آجانے کے بعد سے جب سال مکمل ہوگا، تو دوبارہ زکوۃ ادا کرنا لازم ہوگا۔

﴿٢﴾ تمام نصاب درمیان سال میں ختم نہ ہو؛ بلکہ کچھ نہ کچھ اخیر سال تک باقی رہے؛ لہذا اگر درمیان میں مکمل نصاب ہلاک یا ختم ہوگیا، تو وہ پیشگی ادا کی ہوئی زکوۃ غیر معتبر ہوگی، اس کے بعد جب دوبارہ نصاب کے بقدر مال کا مالک ہوگا اور سال گزر جائے گا، تو از سر نو زکوۃ ادا کرنا لازم ہوگا۔

﴿٣﴾ اخیر سال میں بھی نصاب کامل ہو، اگر اخیر سال میں نصاب سے کم مال رہ گیا، تو وہ ادا کردہ زکوۃ غیر معتبر ہوجائے گی، چنانچہ اگر اس کے بعد نصاب پورا ہوگیا اور سال بھی گزر گیا، تو وہ پہلے ادا کی ہوئی زکوۃ اس کی طرف سے کافی نہیں ہوگی؛ بلکہ دوبارہ ادا کرنا ہوگا۔

---

(١) التحقيق الباهر.

مگر ان صورتوں میں زکوۃ کے غیر معتبر ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ بالکل لغو اور فضول رہی؛ بلکہ وہ نفل شمار ہوگی اور اس کو بہر حال ثواب ملے گا، البتہ اس سے زکوۃ کا فریضہ ادا نہ ہوگا، اس کے لئے دوبارہ زکوۃ ادا کرنا لازم ہوگا۔

اور اگر ملک میں صرف ایک نصاب ہو، مگر چند نصابوں کی پیشگی زکوۃ ادا کرنا چاہے، تو اس کے معتبر اور کافی ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ملک میں موجود نصاب کے علاوہ جن نصابوں کی زکوۃ ادا کی ہے، تو وہ اسی سال ملک میں آجانے چاہئیں، جس سال ان کی پیشگی زکوۃ ادا کی گئی ہے، اگر آئندہ سال وہ ملک میں آئے، تو وہ پیشگی ادا کی ہوئی زکوۃ کافی نہیں ہوگی؛ بلکہ جب یہ مال ملک میں آئے گا اور پھر سال مکمل ہوجائے گا، تب دوبارہ اس کی زکوۃ ادا کرنا ضروری ہوگا(١)۔

﴿مختلف الجنس ومتحد الجنس عبادات میں تعیین نیت کی مزید تفریعات﴾

وَفِي فَتحِ القَدِيرِ مِنَ الصَّومِ: وَلَو وَجَبَ عَلَيهِ قَضَاءُ يَومَينِ: فتح القدیر میں کتاب الصوم میں ہے کہ اگر کسی کے ذمہ ایک رمضان کے دو روزے قضا ہوں، تو اس کے لیے تعیینِ نیت جیسا کہ گزر چکا؛ ضروری نہیں ہے؛ مگر اولی یہ ہے کہ یہ نیت کرے کہ مثلاً پہلا روزہ قضا کرتا ہوں، اسی طرح اگر دو رمضانوں کے دو روزے قضا ہوں، تو بہتر تو یہی ہے کہ تعیین کرے؛ لیکن اگر اس نے تعیین نہیں کی، صرف قضا کی نیت سے روزہ رکھ لیا، تو مختار قول کے مطابق اس صورت میں بھی اس کا روزہ ادا ہوجائے گا اور قضا ذمہ سے ساقط ہوجائے گی، علامہ ابن ہمام نے اس قول کو مختار کہا ہے؛ مگر یہ ان کے یہاں مختار ہے، علامہ ابن نجیم اور جمہور فقہا کا مختار قول پہلا ہی ہے کہ دو رمضانوں کی قضا ذمہ میں ہونے کی صورت میں اختلاف جنس کے سبب تعیین لازم ہے، عام کتب فقہ میں بھی یہی مذکور ہے۔

وَلَو وَجَبَت عَلَيهِ كَفَّارَةُ فِطرٍ، فَصَامَ إِحدَى وَسِتِّينَ: کوئی شخص اگر جان بوجھ کر رمضان کا روزہ توڑ دے، تو اس کو کفارہ کے طور پر ساٹھ روزے رکھنے لازم ہوتے ہیں اور جو روزہ توڑا ہے، اس کی قضا بھی ضروری ہوتی ہے، تو کسی شخص نے ایسا کرلیا اور اکسٹھ روزے رکھے؛ مگر ہر روزہ میں قضا اور کفارہ دونوں کی نیت کرتا رہا، خاص طور پر قضا یا کفارہ کی تعیین نہیں کی، فرماتے ہیں کہ اس کے تمام روزے ادا ہوجائیں گے اور کفارہ وقضا دونوں

(١) البحر الرائق ٢/ ٢٤١، بدائع الصنائع ٢/ ١٦٥.

اس سے ساقط ہوجائیں گے،، جس کی وجہ علامہ حموی رحمہ اللہ نے یہ بیان کی ہے کہ ساٹھ روزوں تک جو اس نے دونوں کی نیت کی، ان میں کفارہ کی نیت معتبر ہوگی اور قضا کی نیت لغو ہوجائے گی اور آخری روزہ میں کفارہ کی نیت لغو ہوگی اور قضا کی نیت معتبر مان لی جائے گی، یا اس کے برعکس مان لیا جائے گا، اس طرح جب دوسری نیت لغو قرار دے دی گئی، تو گویا تعیین کا تحقق ہوگیا؛ لہذا اس کا روزہ معتبر ہوگا۔

مگر یہ مسئلہ قابل اشکال ہے؛ اس لئے کہ قضا اور کفارہ دو الگ الگ جنس ہیں؛ لہذا ان میں تعیین ضروری ہوگی، اگر تعیین نہیں کی، یا دونوں کی نیت کرلی، تو چوں کہ اس صورت میں بھی تعیین نہیں پائی گئی؛ اس لئے اس طرح ان کی ادائیگی غیر معتبر ہوگی اور روزے بدستور ذمہ میں باقی رہیں گے، اسی لئے ''الاشباہ'' کے محشی جناب مولانا امیر علی صاحب رحمہ اللہ نے علامہ حموی رحمہ اللہ کی مذکورہ توجیہ اور تاویل کو تسلیم نہیں کیا ہے، نیز علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے ''تبیین الحقائق'' میں تصریح کی ہے کہ اگر کسی نے قضا اور کفارہ کی نیت سے روزہ رکھا، تو وہ ان میں سے کسی کی طرف سے بھی کافی نہیں ہوگا(۱)۔

وَفِي الخَانِيَةِ: لَوْ عَجَّلَ الزَّكَاةَ عَنْ أَحَدِ المَالَيْنِ : زکوۃ میں مختلف الجنس اور متحد الجنس صورتیں اور ان میں تعیین نیت کا حکم ذکر کیا جا رہا ہے، ایک صورت اور ذکر کرتے ہیں کہ کسی کے پاس دو نصاب ہیں، ایک نصاب کی زکوۃ اس نے پیشگی دے دی، پھر یہ ہوا کہ جس نصاب کی زکوۃ پیشگی دی تھی، اس میں کسی اور کا استحقاق نکل آیا اور وہ دعوی کرکے اس کو لے کر چلا گیا، تو کیا پیشگی ادا کردہ زکوۃ دوسرے نصاب کی طرف سے کافی ہوجائے گی؟

فرماتے ہیں کہ کافی نہیں ہوگی، اس لئے کہ جو زکوۃ ادا کی گئی ہے، وہ اس چیز کی دی گئی ہے، جو اس کی ملک میں نہیں تھی، جب کہ اوپر فائدہ کے ذیل میں ذکر کیا جاچکا ہے کہ پیشگی زکوۃ اس وقت معتبر ہوتی ہے، جب کہ نصاب ملک میں ہو۔ مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا، جب کہ زکوۃ پیشگی نہ ہو؛ بلکہ حولان حول کے بعد زکوۃ ادا کرے؛ کیوں کہ نصاب کا مملوک ہونا زکوۃ کی ادائیگی کے لئے بہر صورت شرط ہے، خواہ زکوۃ حولان حول سے قبل ادا کریں، یا بعد میں۔

---

(۱) تبيين الحقائق/ الظهار/ فصل في الكفارة ٣/ ١٣.

نیز علامہ حموی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو الگ الگ طرح کے نصابوں کے ساتھ مقید کیا ہے؛ لیکن اگر دونوں نصاب ایک ہی جنس کے ہوں، تب بھی حکم یہی ہوگا؛ کیوں کہ جو چیز ملک میں نہ ہو، اس کی پیشگی زکوۃ ادا کرنا درست نہیں ہے اور جب وہ درست نہیں ہوئی، تو وہ دوسرے موجودہ نصاب کی طرف سے کافی بھی نہیں ہوگی؛ بلکہ اس کی طرف سے دوبارہ ادائیگی لازم ہوگی، برخلاف گزشتہ دراہم سود والے مسئلہ کے، چوں کہ وہاں جو زکوۃ پیشگی دی گئی تھی، وہ مملوکہ مال کی تھی، گو وہ بعد میں ہلاک ہوگیا؛ اس لئے وہ ادائیگی معتبر ہوئی؛ لہذا اس کو دوسرے نصاب کی طرف سے مان لیا گیا(۱)۔

وَفِيهَا أَيْضًا: لَوْ كَانَ لَهُ خَمْسٌ مِنَ الإِبِلِ الحَوَامِلِ: ایک شخص کے پاس پانچ حاملہ اونٹنیاں ہیں، اگر اونٹنیاں حاملہ ہوں اور وہ سال گزرنے سے قبل بچہ جن دیں، تو ان بچوں کی زکوۃ بھی ادا کی جاتی ہے؛ اس لئے اس نے بچوں کی پیدائش سے قبل ہی پیشگی ان کی بھی زکوۃ دے دی، ایک بکری پانچ اونٹنیوں کی طرف سے ادا کر دی اور ایک ان کے حمل کی طرف سے، اس کے بعد ان اونٹنیوں نے حولان حول سے قبل ہی بچے بھی دے دیئے، تو اس کی پیشگی ادا کردہ زکوۃ ان کی طرف سے کافی ہوگی؛ اس لئے کہ اوپر فائدہ کے ذیل میں گزر چکا ہے کہ ایک نصاب کی موجودگی میں دوسرے متوقع نصاب کی طرف سے بھی زکوۃ دی جائے، تو اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ نصاب اسی سال حاصل ہو جائے، جس سال پیشگی زکوۃ دی گئی ہے، یہ شرط یہاں متحقق ہے؛ اس لئے یہ پیشگی زکوۃ کافی ہوگی۔

البتہ اگر وہ اونٹنیاں حاملہ نہ ہوں، یا حاملہ تو ہوں؛ مگر بچے وہ آئندہ سال جنیں اور وہ آئندہ سال متوقع حمل اور بچوں کی طرف سے اسی سال پیشگی زکوۃ ادا کرے، تو ان متوقع بچوں کی طرف سے وہ زکوۃ کافی نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ وہ بچے اور ان کا نصاب اسی سال حاصل نہیں ہوا، جس سال زکوۃ ادا کی گئی ہے۔

مگر یہ ادا کردہ زکوۃ جو بچوں کی طرف سے کافی نہیں ہوئی ہے، یہ بالکل لغو بھی نہیں ہوگی؛ بلکہ وہ اس کو آئندہ سال میں اسی نصاب یعنی اونٹنیوں کی زکوۃ میں محسوب کر سکتا ہے، گویا یہ مملوکہ نصاب کی دو سال کی زکوۃ ادا ہوگئی(۲)۔

---

(۱) البحر الرائق/ الزكوة/ فصل في الغنم.

(۲) البحر الرائق/ الزكوة/ فصل في الغنم ۲/ ۲٤۲، رد المحتار ۲/ ۲۷. (نعمانية)

هَذَا كُلُّهُ فِيْ الفَرَائِضِ وَالوَاجِبَاتِ، كالمَنْذُوْرِ وَالوِتْرِ عَلَى قَوْلِ الإِمَامِ، وَالعِيْدِ عَلَى الصَّحِيْحِ، وَرَكْعَتَيْ الطَّوَافِ عَلَى المُخْتَارِ، وَيَنْوِيْ الوِتْرَ، لا الوِتْرَ الوَاجِبَ، لِلاخْتِلافِ فِيْهِ، وَفِيْ صَلاةِ الجَنَازَةِ، يَنْوِيْ الصَّلاةَ لِلّٰهِ تَعَالَى وَالدُّعَاءَ لِلْمَيِّتِ، وَلايَلْزَمُهُ التَّعْيِيْنُ فِيْ سُجُوْدِ التِّلاوَةِ، لأيِّ تِلاوَةٍ سَجَدَ لَهَا، كَمَا فِيْ القِنْيَةِ(١).

وَأَمَّا النَّوَافِلُ، فَاتَّفَقَ أَصْحَابُنَا أَنَّهَا تَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ، وَأَمَّا السُّنَنُ الرَّوَاتِبُ، فَاخْتَلَفُوْا فِيْ اشْتِرَاطِ تَعْيِيْنِهَا، وَالصَّحِيْحُ المُعْتَمَدُ عَدَمُ الاشْتِرَاطِ، وَأَنَّهَا تَصِحُّ بِنِيَّةِ النَّفْلِ، وَبِمُطْلَقِ النِّيَّةِ.

وَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ لَوْ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ عَلَى ظَنِّ أَنَّهَا تَهَجُّدٌ، بِظَنِّ بَقَاءِ اللَّيْلِ، فَتَبَيَّنَ أَنَّهَا بَعْدَ طُلُوْعِ الفَجْرِ، كَانَتْ عَنْ سُنَّةِ الفَجْرِ عَلَى الصَّحِيْحِ، فَلا يُصَلِّيْهَا بَعْدَهُ لِلْكَرَاهَةِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ: إِذَا صَلَّى رَكْعَةً قَبْلَ الطُّلُوْعِ وَأُخْرَى بَعْدَهُ، كَانَتَا عَنِ السُّنَّةِ، فَبَعِيْدٌ، لأَنَّ السُّنَّةَ لا بُدَّ مِنَ الشُّرُوْعِ فِيْهَا فِيْ الوَقْتِ، وَلَمْ يُوْجَدْ، وَقَالُوْا: لَوْ قَامَ إِلَى الخَامِسَةِ فِيْ الظُّهْرِ سَاهِيًا بَعْدَ مَا قَعَدَ الأَخِيْرَةَ، فَإِنَّهُ يَضُمُّ سَادِسَةً، وَتَكُوْنُ الرَّكْعَتَانِ نَفْلاً، وَلا تَكُوْنَانِ عَنْ سُنَّةِ الظُّهْرِ عَلَى الصَّحِيْحِ، وَهَذَا لا يَدُلُّ اشْتِرَاطَ التَّعْيِيْنِ، لأَنَّ عَدَمَ الإِجْزَاءِ لِكَوْنِ السُّنَّةِ لَمْ تُشْرَعْ إِلَّا بِتَحْرِيْمَةٍ مُبْتَدَأَةٍ، وَلَمْ تُوْجَدْ.

وَاخْتَلَفَ التَّصْحِيْحُ فِيْ التَّرَاوِيْحِ، هَلْ تَقَعُ التَّرَاوِيْحُ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ، أَوْ لا بُدَّ مِنَ التَّعْيِيْنِ؟ فَصَحَّحَ قَاضِيْ خَانَ(٢) الاشْتِرَاطَ، وَالمُعْتَمَدُ خِلافُهُ، كَالسُّنَنِ الرَّوَاتِبِ.

وَتَفَرَّعَ أَيْضًا عَلَى اشْتِرَاطِ التَّعْيِيْنِ لِلسُّنَنِ الرَّوَاتِبِ وَعَدَمِهِ مَسْئَلَةٌ أُخْرَى:

هِيَ لَوْ صَلَّى بَعْدَ الجُمُعَةِ أَرْبَعًا فِيْ مَوْضِعٍ يَشُكُّ فِيْ صِحَّةِ الجُمُعَةِ نَاوِيًا آخِرَ ظُهْرٍ عَلَيْهِ، أَوْ أَوَّلَ مَا أَدْرَكَ وَقْتَهُ، وَلَمْ يُؤَدِّهِ، ثُمَّ تَبَيَّنَ صِحَّةَ الجُمُعَةِ، فَعَلَى الصَّحِيْحِ المُعْتَمَدِ تَنُوْبُ عَنْ سُنَّةِ الجُمُعَةِ، حَيْثُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ ظُهْرٌ فَائِتٌ،

---

(١) كذا في البحر الرائق/ باب سجود التلاوة، رد المحتار/ باب سجود التلاوة، وتقدمت ترجمة القنية في أول الكتاب.

(٢) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ فصل في نية التراويح ١/٢٣٦.

وَعَلٰى الآخرِ لا، كَمَا فِي فَتحِ القَدِيْر (١)، وَهُوَ أيضًا يَتفرَّعُ عَلٰى أنَّ الصَّلاةَ إذا بَطَلَ وَصفُهَا لا يَبْطُلُ أصلُهَا عَلٰى قَوْلِ أبِيْ حَنِيْفَةَ وَأبِيْ يُوْسُفَ، خِلافًا لِمُحَمَّدٍ، فَيَنْبَغِي أنْ يُقَالَ فِيْهَا: أنَّهَا تَكُوْنُ عَنِ السُّنَّةِ إلاَّ عَلٰى قَوْلِ مُحَمَّدٍ، وَيَنبَغِي أنْ تُلْحَقَ الصِّيَامَاتُ المَسْنُوْنَةُ بِالصَّلَوَاتِ المَسْنُوْنَةِ، فَلا يُشْتَرَطُ لَهَا التَّعْيِيْنُ، وَلَمْ أرَ مَنْ نَبَّهَ عَلَيْهِ.

ترجمہ: یہ تمام (تفصیل) فرائض اورواجبات کے بارے میں ہے، جیسے: نذر مانی ہوئی نماز اورامام صاحب کے قول کے مطابق وتر اور صحیح قول کے مطابق عید کی نماز اور مختار قول کے مطابق طواف کی دو رکعات۔ اور وہ (صرف) وتر کی نیت کرے، واجب وتر کی نیت نہ کرے، کہ اس میں اختلاف ہے اور نماز جنازہ میں اللہ تعالی کے واسطے نماز پڑھنے اور میت کے واسطے دعا کرنے کی نیت کرے۔ اوراس پر سجدۂ تلاوت میں (یہ) تعیین لازم نہیں ہے کہ کس تلاوت کا اس نے سجدہ کیا ہے، جیسا کہ "قنیۃ" میں ہے۔

اور بہر حال نوافل؛ تو ہمارے اصحاب (اس پر) متفق ہیں کہ وہ مطلق نیت سے صحیح ہوجاتے ہیں۔ اور بہر حال سنن رواتب (سنن مؤکدہ) تو ان میں تعیین کی شرط ہونے میں ان حضرات نے اختلاف کیا ہے اور صحیح ومعتمد شرط نہ ہونا ہے اور یہ کہ وہ نفل کی نیت سے اور مطلق نیت سے صحیح ہوجاتے ہیں۔

اوراس پر (یہ) متفرع ہے کہ اگر اس نے رات کے باقی ہونے کے گمان کی بنا پر اس گمان کے ساتھ دو رکعات پڑھیں کہ وہ تہجد (کی رکعات) ہیں، پھر ظاہر ہوا کہ وہ (وقت) فجر کے طلوع کے بعد (کا) ہے، تو وہ (دو رکعات) سنت فجر کی طرف سے ہوجائیں گی؛ لہٰذا ان کو اس کے بعد (دوبارہ) نہ پڑھے، کہ مکروہ ہے۔

اور بہر حال وہ شخص جس نے یہ کہا کہ جب اس نے طلوع سے قبل ایک رکعت پڑھی اور دوسری اس (طلوع) کے بعد (پڑھی)، تو وہ سنت فجر کی طرف سے ہوجائیں گی، تو یہ بعید بات ہے؛ اس لئے کہ سنت کو وقت میں شروع کرنا ضروری ہے اور (اس صورت میں) یہ نہیں پایا گیا۔

اورانھوں نے کہا ہے کہ اگر وہ ظہر میں بھولے سے پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوگیا، بعد اس کے کہ وہ قعدہ اخیرہ کرچکا تھا، تو وہ اس کے ساتھ چھٹی رکعت (بھی) ملالے گا اور وہ دونوں رکعتیں نفل ہوں گی۔ اور صحیح قول

(١) فتح القدير/ الصلاة/ شروط الصلاة التي تتقدمها ١/ ٢٣٣.

کے مطابق ظہر کے (بعد کی) دوسنت کی طرف سے کافی نہ ہوں گی اور یہ مسئلہ (سنن میں) تعیین کے شرط ہونے پر دلالت نہیں کرتا؛ اس لئے کہ (اس صورت میں) کافی نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ سنت صرف نئی تحریمہ کے ساتھ مشروع ہے اور (یہ بات) اس صورت میں نہیں پائی گئی۔

اور تراویح میں تصحیح مختلف ہے کہ کیا تراویح مطلق نیت سے واقع ہوجائے گی، یا (اس کے لئے) تعیین ضروری ہے؟ تو قاضی خان نے شرط ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اور معتمد قول اس کے خلاف ہے، جیسا کہ سنن رواتب کا حکم ہے۔

نیز سنن رواتب میں تعیین کے شرط ہونے اور نہ ہونے پر ایک اور مسئلہ متفرع کیا گیا ہے، وہ یہ کہ اگر اس نے جمعہ کے بعد چار رکعات ایسے مقام پر پڑھیں، جہاں جمعہ کے صحیح ہونے کے بارے میں شک ہو، اپنے ذمہ آخری ظہر کی نیت سے، یا اس پہلی نماز کی نیت سے جس کے وقت کو اس نے پایا تھا اور اس کو ادا نہیں کیا تھا، پھر جمعہ کا صحیح ہوجانا معلوم ہوا، تو صحیح معتمد قول کے مطابق وہ چار رکعات سنت جمعہ کے قائم مقام ہوجائیں گی، جب کہ اس کے ذمہ کوئی فوت شدہ ظہر نہ ہو اور دوسرے قول کے مطابق قائم مقام نہیں ہوں گی، جیسا کہ "فتح القدیر" میں ہے۔ اور انھوں نے (صاحب "فتح القدیر" نے) اس پر یہ بھی متفرع کیا ہے کہ جب نماز کا وصف باطل ہوجائے، تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اس کی اصل باطل نہیں ہوگی، امام محمد رحمہ اللہ کا اختلاف ہے، تو مناسب ہے کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ (اس صورت میں) سنت کی طرف سے ہوجائیں گی، سوائے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے اور مناسب ہے کہ مسنون روزوں کو مسنون نمازوں کے ساتھ لاحق کیا جائے، پس ان کے لئے (بھی) تعیین شرط نہ ہو، اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اس پر تنبیہ کی ہو۔

تشریح: هَذَا كُلُّهُ فِي الفَرَائِضِ وَالوَاجِبَاتِ: فرائض اور واجبات میں تعیین نیت ضروری ہے، اوپر ذکر کردہ تفصیل انہیں سے متعلق تھی، واجبات جیسے: نذر مانی ہوئی نماز، امام صاحب کے قول کے مطابق وتر کی نماز، صحیح قول کے مطابق عیدین کی نماز اور مختار قول کے مطابق طواف کی نماز، یہ سب واجبات ہیں، فرائض کی طرح ان میں بھی تعیین ضروری ہوگی، البتہ وتر کے وجوب اور عدم وجوب کے سلسلہ میں چوں کہ اختلاف ہے، امام صاحب سے اس بارے میں فرض، واجب اور سنت کی مختلف روایات ہیں، صحیح وجوب ہے، اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ سنت مؤکدہ؛ بلکہ آکد السنن ہے، اس اختلاف کی بنا پر اس میں مطلق وتر کی نیت کی جائے گی، خاص طور سے واجب وتر کہہ کر نیت کرنا ضروری نہیں ہوگا، تاکہ دونوں مذہبوں کی رعایت ہوجائے۔ اور نماز جنازہ میں

اس طور پر نیت کرے کہ نماز اللہ تعالیٰ کے لئے پڑھتا ہوں اور دعا میت کے لئے کرتا ہوں؛ مگر اس تفصیل کے ساتھ نیت کرنا لازم نہیں ہے، اگر صرف نماز جنازہ پڑھنے کی نیت کرے کہ نماز جنازہ پڑھتا ہوں، تو یہ بھی کافی ہے (١)۔

﴿سجودِ تلاوت میں تعیین لازم نہیں﴾

وَلا يَلْزَمُهُ التَّعْيِينُ فِي سُجُودِ التِّلاوَةِ: سجدۂ تلاوت بھی واجبات میں سے ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں تعیین نیت لازم نہیں ہے؛ لہذا اگر کئی سجدۂ تلاوت ذمہ میں ہوں، تو خواہ وہ کئی سجدے ایک آیت کی تلاوت کی وجہ سے واجب ہوئے ہوں، یا مختلف آیات کی تلاوت کی وجہ سے، تو کیف ما اتفق ان کی ادائیگی کافی ہے، یہ متعین کرنا ضروری نہیں کہ کون سا سجدہ کون سی آیت کی تلاوت کی وجہ سے کیا جا رہا ہے، کیوں کہ تمام تلاوتیں شرعاً متحد الجنس قرار دی گئی ہیں۔

البتہ اتنی تعیین بہر حال لازم ہے کہ تلاوت کا سجدہ کیا جا رہا ہے؛ کیوں کہ سجدے مختلف طرح کے ہیں، جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے (٢)۔

﴿سنن ونوافل میں تعیین نیت کا حکم﴾

وَأَمَّا النَّوَافِلُ: فَاتَّفَقَ أَصْحَابُنَا أَنَّهَا تَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ: فرائض وواجبات سے فراغت کے بعد یہاں سے نوافل میں تعیین نیت کا حکم بتلاتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب، یعنی امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ ان میں تعیین نیت کے لازم نہ ہونے کے بارے میں متفق ہیں، نفس نماز کی نیت سے بھی وہ ادا ہو جائیں گی، یہ متعین کرنا کہ کون سی نوافل ہیں، اشراق کی، یا چاشت کی، یا ظہر سے قبل کی، یا بعد کی ضروری نہیں ہے۔

وَأَمَّا السُّنَنُ الرَّوَاتِبُ، فَاخْتَلَفُوا فِي اشْتِرَاطِ تَعْيِينِهَا: نفل، سنت سے عام ہے، اس لئے عام نوافل میں تعیین نیت کے حکم کے بعد خاص نوافل، یعنی سنن میں تعیین نیت کا حکم ذکر کر رہے ہیں، سنن دو طرح کی ہیں: ﴿١﴾ مؤکدہ ﴿٢﴾ غیر مؤکدہ۔ مؤکدہ کو رواتب بھی کہتے ہیں اور غیر مؤکدہ کو زوائد بھی۔

---

(١) رد المحتار على الدر المختار ٢/ ١٠٢ (زكريا، ديوبند).

(٢) رد المحتار على الدر المختار ٣/ ٥٧٩ (زكريا، ديوبند).

سنن مؤکدہ کون سی نمازیں ہیں، ان کی تفصیل آگے آرہی ہے، ان میں تعیین نیت کے بارے میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ ان میں تعیین ضروری ہے؛ مگر اصح قول یہ ہے کہ عام نوافل کی طرح ان میں بھی تعیین نیت ضروری نہیں ہے، مطلق نیت سے بھی ان کی ادائیگی ہو جائے گی، نیز نفل کی نیت سے بھی۔

وَتَفَرَّعَ عَلَيهِ لَو صَلَّى رَكعَتَينِ عَلٰى ظَنِّ أَنَّهَا تَهَجُّدٌ: سنن مؤکدہ میں تعیین نیت ضروری نہیں ہے، اسی پر یہ متفرع ہے کہ اگر کوئی شخص اس گمان میں کہ ابھی تہجد کا وقت باقی ہے، تہجد کی نیت سے دو رکعت نفل پڑھے، پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ صبح صادق ہو چکی تھی، تو یہ دو رکعت تہجد تو واقع نہ ہوں گی، البتہ یہ دو رکعت صحیح قول کے مطابق سنت فجر کے قائم مقام ہو جائیں گی؛ کیوں کہ سنت، نفل کی نیت سے بھی ادا ہو جاتی ہے، کما مر، اور جب یہ دو رکعات سنت فجر کے قائم مقام ہو گئیں، تو اب علیحدہ سے سنت فجر پڑھنا مکروہ ہوگا؛ کیوں کہ حدیث میں صبح صادق کے بعد سنت فجر کے علاوہ مزید نوافل پڑھنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔

وَأَمَّا مَن قَالَ: إذَا صَلَّى رَكعَةً قَبلَ الطُّلُوعِ وَأُخرَى بَعدَهُ: اسی مسئلہ میں اگر یہ شکل ہو کہ تہجد کی نیت سے نفل شروع کرنے کے بعد درمیان نماز ہی میں صبح صادق طلوع ہو جائے، مثلاً ایک رکعت صبح صادق سے قبل واقع ہو اور ایک اس کے بعد، تو کیا اس صورت میں بھی یہ دو رکعات سنت فجر کے قائم مقام ہو جائیں گی؟

تو اس بارے میں بعض فقہا کی رائے تو یہی ہے کہ چوں کہ سنن میں تعیین نیت لازم نہیں ہے، اس لئے یہ دو رکعات سنت فجر کے قائم مقام ہو جائیں گی؛ مگر مصنف علیہ الرحمہ اس کی تردید فرما رہے ہیں، کہ یہ سنت فجر کے قائم مقام نہیں ہوں گی، اس لئے کہ سنن میں گو تعیین ضروری نہیں ہے؛ مگر وقت میں ان کی ادائیگی بہر حال لازم ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر ظہر سے قبل کی سنتیں کوئی زوال سے پہلے پڑھ لے، تو یہ کافی نہ ہوگا؛ لہٰذا مذکورہ صورت میں یہ دو رکعات سنت فجر کے قائم مقام نہیں ہوں گی۔

﴿سنتِ مؤکدہ کو مستقل تحریمہ سے شروع کرنا ضروری ہے﴾

وَقَالُوا: لَو قَامَ إلَى الخَامِسَةِ فِي الظُّهرِ سَاهِيًا: یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ یہ ذکر کیا گیا: سنن میں تعیین نیت لازم نہیں ہے؛ مگر ایک مسئلہ ایسا ہے کہ اس سے سنن میں تعیین نیت کا لزوم معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ چار رکعات والی نماز میں اگر قعدہ اخیرہ کر لینے کے بعد کوئی شخص بھولے سے کھڑا ہو جائے، تو حکم یہ ہے کہ وہ اس میں چھٹی رکعت بھی ملا لے، یہ دو رکعات نفل ہو جائیں گی؛ لیکن اسی کے ساتھ فقہا نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ صحیح قول کے مطابق یہ دو رکعات ظہر کے بعد کی دو سنتوں کے قائم مقام نہیں ہوں گی اور حضرات صاحبین

رحمہما اللہ کے یہاں قائم مقام ہو جائیں گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سنن میں بھی تعیین نیت لازم ہے، ورنہ تو یہ دو رکعات سنت ظہر کے قائم مقام ہو جانی چاہئے تھیں، جب کہ مذکورہ صورت میں ان کی ادائیگی وقت کے اندر بھی ہوئی ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس سے سنن میں تعیین نیت کے لزوم پر استدلال درست نہیں ہے؛ کیوں کہ ان دو رکعات کے سنت ظہر کے قائم مقام نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جیسے سنن کے لئے وقت میں ادائیگی شرط ہے، ایسے ہی ان کی ادائیگی کے لئے مستقل تحریمہ بھی ضروری ہے کہ نئی تحریمہ کے ساتھ ان کو شروع کیا جائے، اس صورت میں چوں کہ ان کا آغاز مستقل تحریمہ سے نہیں ہوا؛ بلکہ وہ ظہر کے فرض کے ضمن میں ادا ہوئیں ہیں؛ اس لئے وہ سنت ظہر کے قائم مقام نہیں ہوئیں۔

﴿تراویح میں نیت کی تعیین کا حکم﴾

وَاختَلَفَ التَّصحِيحُ فِي التَّرَاوِيحِ، هَل تَقَعُ التَّرَاوِيحُ بِمُطلَقِ النِّيَّةِ: تراویح "تَروِيحَةٌ" کی جمع ہے، جس کے معنی آرام کرنے کے ہیں اس نماز میں ہر چار رکعات کے بعد کچھ دیر آرام کر لینا مندوب ہے، اس لئے اس کو تراویح کہتے ہیں۔

نفس تراویح کی مشروعیت اور مسنونیت کے بارے میں تمام امت متفق ہے، کوئی اس کا منکر نہیں، البتہ روافض کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ اس کی مشروعیت کے منکر ہیں (۱)۔

بہر حال یہاں صرف یہ ذکر کرنا ہے کہ تراویح میں تعیین نیت کا کیا حکم ہے؟

فرماتے ہیں کہ دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ تعیین نیت ضروری ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ضروری نہیں ہے، دونوں قولوں کی تصحیح کی گئی ہے، ترجیح دوسرے قول کو ہے، کیوں کہ وہی ظاہر الروایۃ ہے اور اسی کو محققین علما نے اختیار کیا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے بھی اسی کو معتمد کہا ہے؛ مگر احوط یہ ہے کہ نیت کی تعیین کر لی جائے کہ بہر حال یہ قول بھی تصحیح شدہ ہے (۲)، نیز سنن میں بھی احتیاط یہی ہے کہ سنت کی تعیین کر لے، یا اتباع نبوی ﷺ کی نیت کرے (۳)۔

---

(۱) كذا في رد المحتار ۲/ ٤٩٣. (زكريا، ديوبند).
(۲) الدر المختار مع رد المحتار ۲/ ۹٥. (زكريا، ديوبند)
(۳) حلبي كبيري ص: ۲٤۸-۲٤۹.

وَتَفَرَّعَ أَيضًا عَلٰى اشتِرَاطِ التَّعيِينِ لِلسُّنَنِ الرَّوَاتِبِ: سنن مؤکدہ میں تعیین کے ضروری ہونے اور نہ ہونے پر ایک مسئلہ یہ بھی متفرع ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی جگہ میں جہاں شرائط جمعہ کے پائے جانے میں شک ہو، نماز جمعہ ادا کرے، چوں کہ وہاں شرائط جمعہ کے پائے جانے میں تردد ہے؛ اس لیے ادائے جمعہ میں بھی تردد ہوگا کہ ادا ہوا یا نہیں، اس لئے وہ شخص یقینی طور پر فریضہ سے سبک دوش ہونے کے لئے احتیاط کے طور پر چار رکعت آخری یا پہلی ظہر کی نیت سے پڑھتا ہے کہ اگر جمعہ سے فرض ادا نہیں ہوا ہوگا، تو ان چار رکعات سے فرض ادا ہوجائے گا، چار رکعات پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ جمعہ کی شرائط وہاں متحقق ہیں؛ لہذا جمعہ پڑھنے سے اس کا فریضہ ادا ہوگیا، اب سوال یہ ہے کہ جو چار رکعات اس نے مذکورہ نیت سے پڑھی تھیں، تو وہ سنت جمعہ کے قائم مقام ہوں گی، یا نہیں؟

فرماتے ہیں کہ جن کے یہاں سنن میں تعیین نیت شرط نہیں ہے، ان کے یہاں تو یہ چار رکعات سنت جمعہ کے قائم مقام ہوجائیں گی اور یہی قول صحیح و معتمد بھی ہے اور جن کے یہاں سنن میں بھی تعیین نیت شرط ہے، ان کے نزدیک یہ ان کے قائم مقام نہیں ہوں گی، علیحدہ خاص نیت سے ان کو ادا کرنا پڑے گا۔

﴿احتیاط الظہر کی حقیقت اور حکم﴾

جمعہ کے بعد مذکورہ نیت سے چار رکعات ادا کرنا، یہ عوام وخواص میں "احتیاط الظہر" کے نام سے معروف ہے، یعنی بہ نظر احتیاط ظہر پڑھنا، اس نماز کا پس منظر یہ ہے کہ بعض فقہا کے مطابق قیام جمعہ کے لئے سلطان یا اس کے نائب کا ہونا بھی شرط ہے؛ لہذا جہاں یہ نہ ہوں، تو وہاں جمعہ کا قیام درست نہ ہوگا؛ مگر دیگر ائمہ کے یہاں یہ شرط نہیں تھی؛ اس لئے جہاں سلطان یا اس کا نائب نہ ہوتا، تو وہاں جمعہ ادا کرنے کے بعد احتیاط کے طور پر لوگ ظہر بھی ادا کر لیتے، اسی طرح ایک روایت کے مطابق مصر واحد میں صرف موضع واحد میں جمعہ جائز ہے؛ لہذا اگر متعدد مقامات پر جمعہ ہو، تو صرف وہ جمعہ درست ہوگا، جو سب سے پہلے ہوا۔ اور اگر سب مقامات پر ایک ہی وقت میں ہو، تو کوئی سا بھی جمعہ معتبر نہ ہوگا، تو چوں کہ اس دور میں بروقت یہ معلوم کرنا ممکن نہیں تھا کہ کہاں جمعہ پہلے ہوا اور کہاں بعد میں، یا یہ کہ سب جگہ ایک ہی وقت میں ہوا، اس لئے بھی لوگ جمعہ کے بعد بغرض احتیاط چار رکعت ظہر کی پڑھ لیتے، اس حد تک اس میں کوئی مفسدہ نہیں تھا کہ از روئے نص بھی انسان کو احتیاط پر عمل کرنا چاہیے اور فقہا نے بھی بہت سے مقامات پر احتیاطی حکم تحریر فرمایا ہے؛ مگر طُرفہ یہ ہوا کہ لوگ اس احتیاطی نماز کو اعلان وتشہیر

کے ساتھ ادا کرنے لگے، جس کی وجہ سے بعض لوگ اس عقیدہ کے فساد میں مبتلا ہو گئے کہ جمعہ کے بجائے یہی اصل ہے اور جو نماز صرف احتیاط کے طور پر پڑھنے کی اجازت تھی، اس کا درجہ اصل سے بھی بڑھا ہوا سمجھنے لگے، جب معاملہ اس حد تک پہنچا، تو حضرات فقہا نے اس پر نکیر کی اور اس کے عدم جواز کا فتوی دیا، نیز جن وجوہات کی بنا پر اس کا آغاز ہوا تھا، ان کی بھی تحقیق و تنقیح ہوئی، چنانچہ سلطان یا اس کے نائب کی شرط انتظامی نوعیت کی شرط ہے، کوئی لازمی شرط نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہا نے تصریح کی ہے کہ اگر ایسی جگہ جہاں سلطان یا اس کا نائب موجود نہ ہو؛ لوگ اپنے طور پر کسی کو نماز جمعہ کا امام مقرر کر لیں اور اس پر متفق ہو جائیں، تو اس کی اقتدا میں ان کا نماز جمعہ ادا کرنا درست ہوگا، کیوں کہ جو مقصود تھا، وہ حاصل ہو گیا۔

اسی طرح اصح قول کے مطابق مصر واحد میں متعدد مقامات پر جمعہ کی اجازت ہے؛ کیوں کہ صرف ایک جگہ جمعہ کے جواز کی اجازت میں حرج ہے، جو شرعاً مدفوع ہے۔

لہذا ان وجوہات کی بنا پر احتیاط الظہر کی بالکل اجازت نہیں ہے، البتہ اگر کسی مقام کے مصر ہونے میں تردد ہو، تو اولاً وہاں جمعہ ہی نہ پڑھا جائے اور اگر وہاں جمعہ کا آغاز ہو چکا ہو، تو اس کو بند کرنے کی کوشش کی جائے؛ لیکن اگر بند کرنے میں فتنہ کا احتمال ہو، تو اس صورت میں صرف خواص کو اجازت ہے کہ وہ جمعہ کی شرکت کے ساتھ انفرادی طور پر اپنے گھروں میں احتیاطاً ظہر بھی ادا کر لیں اور عوام کو کسی بھی صورت میں اس کی اجازت نہیں ہے (١)۔

اور ان چار رکعات کے ادا کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے جمعہ پڑھیں، اس کے بعد چار رکعت سنت جمعہ پڑھیں، پھر چار رکعت احتیاط الظہر پڑھیں، اس کے بعد دو سنت پڑھیں، اس ترتیب کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر جمعہ کی نماز وہاں معتبر ہوئی، تو جمعہ کی سنتیں اپنی ترتیب پر ادا ہو جائیں گی اور اگر جمعہ کی نماز وہاں درست نہ ہوئی، تو نماز ظہر کی دس رکعات مع سنن بالترتیب ادا ہو جائیں گی، نیز اگر اس شخص کے ذمہ کوئی قضا نماز نہ ہو، تو ہر رکعت میں فاتحہ کے ساتھ سورۃ ملائے، جس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر یہ چار رکعت واقعۃً فرض ادا ہوئیں، تو فرض میں اخیر کی دو رکعات میں سورۃ ملا لینا مضر نہیں ہے اور اگر یہ چار رکعات نفل ہوئیں، تو چوں کہ نفل کی ہر رکعت میں سورۃ کا ملانا واجب

---

(١) البحر الرائق ٢/ ١٥٤، الدر المختار مع رد المحتار ١/ ٥٤٢، امداد الفتاح بشرح نور الإيضاح ص: ٥٥٣، فتاوى رشيدية ص: ٤٠٧ و ٤١١، فتاوى محمودية ٨/ ٣٥٠، أحسن الفتاوى ٤/ ١٤٨.

ہے، تو ایسا کر لینے سے وہ واجب ادا ہو جائے گا۔ اور اگر اس کے ذمہ کوئی ظہر قضا بھی ہو، تو اب اخیر کی دو رکعات میں سورہ نہ ملائے کہ اس صورت میں یہ نماز ہر حال میں فرض ادا ہوگی، یا تو وقتیہ فرض؛ اگر جمعہ معتبر نہ ہوا، یا پھر آخری یا پہلی ظہر؛ اگر جمعہ معتبر ہوا(۱)۔

﴿نماز کا وصف باطل ہو جائے، تو اصل صلاۃ باطل ہوگی، یا نہیں؟﴾

وَهُوَ أَيْضًا يَتَفَرَّعُ عَلَى أَنَّ الصَّلَاةَ إِذَا بَطَلَ: سنن میں تعیین نیت کے شرط ہونے اور نہ ہونے پر صاحب فتح القدیر علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے ایک اور مسئلہ متفرع کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ احناف کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے کہ وصف صلاۃ کے بطلان سے اصل صلاۃ باطل ہوتی ہے، یا نہیں؟

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وصف کے بطلان سے اصل بھی باطل ہو جائے گی اور حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں اس سے اصل صلاۃ باطل نہ ہوگی، مثال کے طور پر کوئی شخص چار رکعات والی نماز میں قعدہ اخیرہ بھول گیا، تو امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں اس قعدہ اخیرہ کے چھوڑ دینے سے نماز کی فرضیت کے باطل ہونے کے ساتھ ساتھ یہ نماز بالکل کالعدم شمار ہوگی اور حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں قعدۂ اخیرہ کے چھوٹ جانے سے اس کی فرضیت تو بہر حال باطل ہوگئی، تاہم یہ نماز ابھی بالکل ختم نہیں ہوئی؛ لہذا اگر وہ چاہے تو اس میں مزید رکعات ملا کر اس کو نفل بنا سکتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چوں کہ حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں وصف صلاۃ کے باطل ہونے کے بعد بھی اصل صلاۃ باقی رہتی ہے؛ لہذا ان کے نزدیک اگر اس میں مزید رکعات ملا کر اس کو وہیں کے وہیں ضابطہ میں لے آئیں، تو وہ سنتوں کے قائم مقام ہو جائیں گی کہ سنتوں میں تعیین نیت ضروری نہیں۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں چوں کہ نماز بالکل ہی ختم ہوگئی؛ اس لئے ان کے یہاں مزید رکعات ملانے کے بعد بھی وہ سنتوں کے قائم مقام نہ ہوں گی۔

﴿مسنون روزوں میں تعیین نیت ضروری نہیں﴾

وَيَنْبَغِي أَنْ تُلْحَقَ الصِّيَامَاتُ الْمَسْنُوْنَةُ بِالصَّلَوَاتِ الْمَسْنُوْنَةِ: یہاں سے مسنون روزوں میں تعیین نیت کا حکم ذکر کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسنون روزوں کا حکم بھی وہی ہو،

(۱) فتاوی شامی ۳/ ۱۸ (زکریا، دیوبند)

جو مسنون نمازوں کا ہے، یعنی جس طرح مسنون نمازوں میں تعیین نیت شرط نہیں ہے، ایسے ہی مسنون روزوں میں بھی تعیین نیت شرط نہ ہونا چاہئے، مزید فرماتے ہیں کہ یہ میرا اجتہاد ہے، حضرات فقہا کے کلام میں مجھے اس کی تصریح نہیں ملی۔

مسنون روزے یہ ہیں: پیر اور جمعرات کا روزہ، ایام بیض کے روزے، عاشورہ کا روزہ، شوال کے چھ روزے اور عرفہ کے دن کا روزہ۔

تكميلٌ: السُّنَنُ الرَّوَاتِبُ فِي اليَوْمِ وَاللَّيْلَةِ ثِنْتَا عَشَرَ رَكْعَةً: رَكْعَتَانِ قَبْلَ الفَجْرِ، وَأَرْبَعٌ قَبْلَ الظُّهْرِ، وَرَكْعَتَانِ بَعْدَهَا، وَرَكْعَتَانِ بَعْدَ المَغْرِبِ، وَرَكْعَتَانِ بَعْدَ العِشَاءِ، وَفِي صَلاةِ الجُمُعَةِ أَرْبَعٌ قَبْلَهَا وَأَرْبَعٌ بَعْدَهَا، وَالتَّرَاوِيحُ عِشْرُوْنَ رَكْعَةً بِعَشْرِ تَسْلِيْمَاتٍ بَعْدَ العِشَاءِ فِي لَيَالِي رَمَضَانَ، وَصَلاةُ الوِتْرِ عَلٰى قَوْلِهِمَا، وَصَلاةُ العِيْدَيْنِ فِي إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ، وَصَلاةُ الكُسُوْفِ عَلَى الصَّحِيْحِ، وَقِيْلَ: وَاجِبَةٌ، وَصَلاةُ الخُسُوْفِ وَالاسْتِسْقَاءِ عَلٰى قَوْلٍ.

وَأَمَّا المُسْتَحَبُّ: فَأَرْبَعٌ قَبْلَ العَصْرِ، وَأَرْبَعٌ قَبْلَ العِشَاءِ وَبَعْدَهَا رَكْعَتَانِ، وَرَكْعَتَانِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الظُّهْرِ، وَرَكْعَتَانِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ العِشَاءِ، وَسِتٌّ بَعْدَ رَكْعَتَيِ المَغْرِبِ، وَسُنَّةُ الوُضُوْءِ، وَتَحِيَّةُ المَسْجِدِ، وَيَنُوْبُ عَنْهَا كُلُّ صَلاةٍ أَدَّاهَا عِنْدَ الدُّخُوْلِ، وَقِيْلَ: يُؤَدِّي بَعْدَ القُعُوْدِ، وَرَكْعَتَا الإِحْرَامِ، كَذٰلِكَ يَنُوْبُ عَنْهَا كُلُّ صَلاةٍ فَرْضًا كَانَتْ أَوْ نَفْلاً، وَصَلاةُ الضُّحَى، وَأَقَلُّهَا أَرْبَعٌ وَأَكْثَرُهَا اثْنَتَا عَشَرَةَ رَكْعَةً، وَصَلاةُ الحَاجَةِ، وَصَلاةُ الاسْتِخَارَةِ كَمَا فِي شَرْحِ مُنْيَةِ المُصَلِّي، وَتَمَامُهَا مَعَ الكَلامِ عَلٰى صَلاةِ الرَّغَائِبِ وَلَيْلَةِ البَرَاءَةِ مَذْكُوْرَةٌ فِيْهِ لابْنِ أَمِيْرِ الحَاجِّ الحَلَبِيِّ (١).

ترجمہ: تکمیل: دن اور رات میں سنت مؤکدہ بارہ رکعات ہیں: دو رکعات فجر سے پہلے اور چار رکعات ظہر سے پہلے اور دو رکعات اس کے بعد اور دو رکعات مغرب کے بعد اور دو رکعات عشاء کے بعد۔

---

(١) والأولى أن يقول: "كما في شرح منية المصلي لابن أمير الحاج الحلبي، وتمامها مع الكلام على صلاة الرغائب، وليلة البراءة مذكورة فيه"، وهذا البحث مذكور فيه في تتمات من النوافل ص: ٤٣٠.

اور جمعہ کی نماز میں چار اس سے پہلے اور چار اس کے بعد اور تراویح بیس رکعات ہیں، دس سلاموں سے، عشاء کے بعد رمضان کی راتوں میں۔ اور صاحبین رحمہما اللہ کے قول کے مطابق وتر کی نماز اور دو روایات میں سے ایک کے مطابق عیدین کی نماز اور صحیح قول کے مطابق کسوف کی نماز اور کہا گیا ہے کہ وہ واجب ہے اور ایک قول کے مطابق خسوف و استسقاء کی نماز۔

اور بہر حال مستحب نمازیں: تو چار رکعات عصر سے پہلے ہیں اور چار عشاء سے پہلے اور دو رکعات اس کے بعد اور دو رکعات ظہر کی دو رکعات (سنت) کے بعد اور دو رکعات عشاء کی دو رکعات کے بعد اور چھ مغرب کی دو رکعات کے بعد اور سنت وضو اور تحیۃ المسجد اور اس کی طرف سے ہر وہ نماز قائم مقام ہو جائے گی، جس کو بھی وہ (مسجد میں) داخل ہونے کے بعد ادا کرے اور کہا گیا ہے کہ اس کو بیٹھنے کے بعد (بھی) ادا کرے گا اور احرام کی دو رکعتوں (کا حکم بھی ایسا ہی ہے کہ) ہر نماز اس کے قائم مقام ہو جائے گی، خواہ فرض ہو، یا نفل۔ اور چاشت کی نماز اور اس کی کم از کم چار رکعات ہیں اور زائد سے زائد بارہ رکعات ہیں اور حاجت کی نماز اور استخارہ کی نماز، جیسا کہ ابن امیر الحاج کی شرح "مُنيَةُ المُصَلِّي" میں ہے اور اس میں اس کی مکمل بحث صلاۃ الرغائب اور لیلۃ البراءۃ پر کلام کرتے ہوئے مذکور ہے۔

تشریح: اس سے پہلے سنن میں تعیین نیت کا حکم ذکر کیا گیا، اس مناسبت سے یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ سنت نمازوں کا ذکر کر رہے ہیں، واضح رہے کہ سنن دو طرح کی ہیں: مؤکدہ اور غیر مؤکدہ۔

﴿سنن مؤکدہ اور غیر مؤکدہ﴾

سنت مؤکدہ وہ نمازیں ہیں؛ جن پر آپ ﷺ نے مواظبت فرمائی اور صرف کبھی کبھار ان کا ترک کیا اور وہ بھی اس بات کے اظہار کے لئے کہ وہ نمازیں فرض نہیں ہیں، ایسی نمازیں کچھ تو یومیہ ہیں اور کچھ وہ ہیں، جو مخصوص ایام میں پڑھی جاتی ہیں، جو سنن یومیہ اور روزانہ کی ہیں، وہ کل بارہ رکعات ہیں، جن کی ترتیب یہ ہے:

دو رکعات فجر سے پہلے، چار رکعات ظہر سے پہلے، دو رکعات ظہر کے بعد، دو رکعات مغرب کے بعد اور دو رکعات عشاء کے بعد۔

ایک حدیث میں ہے کہ جو شخص ان رکعات کی پابندی کرے، جنت میں اس کے لئے گھر بنایا جائے گا(١)،

---

(١) من صلى في يوم وليلة ثنتي عشرة ركعة بني له بيتا في الجنة. (رواه الترمذي بسنده عن أم حبيبة عنه صلى الله عليه وسلم).

نیز ان میں سب سے افضل اور مؤکد فجر سے پہلے کی دو رکعات ہیں، اسی وجہ سے ان کو بلا عذر بیٹھ کر یا سوار ہو کر پڑھنا نا جائز ہے، پھر ظہر سے پہلے کی چار رکعات، اس کے بعد باقی سنن افضلیت وتاکید میں برابر ہیں(۱)۔

اور جو سنن مخصوص ایام میں پڑھی جاتی ہیں، وہ یہ ہیں: جمعہ کے دن جمعہ سے پہلے چار رکعات اور اس کے بعد چار رکعات اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق چھ رکعات، رمضان میں عشاء کے بعد تراویح کی بیس رکعات۔ اور ائمہ ثلاثہ وحضرات صاحبین رحمہم اللہ کے مطابق وتر بھی سنت ہے اور یہ روزانہ کی سنت ہے، نیز ایک قول کے مطابق عیدین کی نماز، صحیح قول کے مطابق کسوف کی نماز اور ایک قول کے مطابق کسوف اور استسقاء کی نمازیں بھی سنت ہیں اور دوسرا قول ان میں یہ ہے کہ عیدین کی نماز واجب ہے، اسی طرح کسوف کی نماز بھی واجب ہے اور خسوف مستحب ہے اور استسقاء کی نماز جائز یا مستحب ہے(۲)۔

﴿تراویح کا وقت اور اس کی رکعات کی تعداد﴾

وَالتَّرَاوِيحُ عِشْرُونَ رَكْعَةً بِعَشْرِ تَسْلِيمَاتٍ بعد العشاء: یہاں مصنف علیہ الرحمہ نے تراویح کے دو مسئلوں کی طرف اشارہ کیا ہے: ایک وقت تراویح، اس بارے میں تین قول ہیں: ﴿۱﴾ پوری رات تراویح کا وقت ہے، عشاء سے پہلے بھی اور عشاء کے بعد بھی، اور وتر سے پہلے بھی اور وتر کے بعد بھی، اس لحاظ سے غروب شمس ہوتے ہی تراویح کا وقت شروع ہو جاتا ہے؛ اس لیے کہ تراویح قیام اللیل کا نام ہے؛ لہذا پوری رات کا وقت ہوگا، مصنف علیہ الرحمہ نے ''البحر الرائق'' میں ذکر کیا ہے کہ کسی فقیہ نے اس قول کی تصحیح نہیں کی۔ ﴿۲﴾ عشاء کے بعد اور وتر سے قبل، بعض فقہا نے اس کی تصحیح کی ہے؛ کیوں کہ یہی متوارث ہے۔ ﴿۳﴾ عشاء کی نماز کے بعد، وتر سے پہلے بھی اور وتر کے بعد بھی، یہی جمہور فقہا کا مذہب ہے اور یہی راجح ہے(۳)۔

دوسرا مسئلہ رکعات تراویح، اس بارے میں علمائے امت میں اختلاف ہے، ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ آپ ﷺ سے اس بارے میں کوئی متعین تعداد ثابت نہیں ہے۔

علامہ ابن تیمیہ، علامہ سیوطی اور تاج الدین سبکی رحمہم اللہ وغیرہ بڑے بڑے علما کی رائے یہی ہے۔

دوسری جماعت آپ ﷺ سے بیس رکعات ثابت مانتی ہے، امام طحاوی اور قاضی خان رحمہم اللہ اس کے قائل ہیں، اور اسی پر سلفاً وخلفاً اجماع ہے۔

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۲/ ۴۵۱، (زکریا).
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۶۹ - ۷۰، (زکریا).
(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۴۱۴، (زکریا).

اور فرقۂ محدثہ (غیر مقلدین) آٹھ رکعات تراویح ثابت مانتا ہے؛ مگر ان کے اس موقف پر کوئی صحیح اور صریح حدیث موجود نہیں ہے، جب کہ بیس رکعات تراویح کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک صریح اور مرفوع حدیث ہے، جو طبرانی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے (۱)، گو وہ سنداً ضعیف ہے؛ مگر ایک تو اس کا ضعف شدید نہیں، دوسرے یہ کہ اس کو تلقی بالقبول حاصل ہے؛ اس لئے وہ لائق احتجاج ہے۔

بعض لوگ بیس رکعات تراویح کو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایجاد کہہ کر رد کرنے کی کوشش کرتے ہیں؛ مگر ایک تو یہ صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایجاد نہیں؛ بلکہ تمام صحابہ اس پر متفق ہیں، کسی ایک صحابی سے بھی اس کے خلاف کوئی قول یا فعل ثابت نہیں ہے، جو اس بات کی بھی دلیل ہے کہ عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فعل حضور اکرم ﷺ کی منشا اور مراد کے عین مطابق تھا، اگر ان کے اس فعل کے خلاف حضور اکرم ﷺ کا کوئی قول وفعل حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے علم میں ہوتا، تو وہ اس کو ضرور پیش کرتے اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے اس فعل پر خاموش نہ رہتے، اسی وجہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے جب امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے رکعات تراویح کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فعل کے بارے میں سوال کیا، تو انھوں نے یہی جواب دیا کہ یہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے اپنے ذہن کی اختراع نہیں ہے؛ بلکہ ان کے پاس اس بارے میں حضور اکرم ﷺ کی کوئی اصل اور دلیل موجود تھی، اس کے مطابق انھوں نے ایسا کیا (۲)۔

دوسرے یہ کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کے مطابق جب تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے بیس رکعات پر بیک زبان اتفاق کر لیا اور شرقاً و غرباً اس کے مطابق عمل ہونے لگا، تو اب اگر اس کے خلاف کوئی حدیث بھی ہوگی، تو خواہ وہ صحت کے اعلیٰ درجہ پر ہو، اس کو منسوخ مانا جائے گا؛ اس لئے کہ اصول حدیث میں اس کی تصریح کی گئی ہے کہ اگر ضعیف حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہو جائے، تو وہ متواتر کے درجہ میں ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے قطعیات بھی منسوخ ہو جاتی ہیں، چنانچہ حدیث "لا وصية لوارث" سند کی رو سے ضعیف ہے؛ مگر چوں کہ اس کو تلقی بالقبول حاصل ہے؛ اس لئے اس کی وجہ سے وارث کے لئے وصیت پر دال آیت کریمہ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ الآية، منسوخ مانی گئی (۳)۔

---

(۱) رواه الطبراني في الكبير برقم: ۱۱۹۳٤، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم: ۷۷۷٤، ولفظه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة، والوتر.

(۲) رد المحتار ۲/ ٤۹۳ (زكريا، ديو بند).

غیر مقلدین اپنے موقف پر دو حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں: ایک حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے، جس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی روایت کیا ہے: "ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة"، اس میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ گیارہ رکعات سے زائد نہیں پڑھتے تھے، نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں۔ دوسری حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی ہے، جس کو امام ابن خزیمہ اور ابن حبان نے روایت کیا ہے: "صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ليلة ثمان ركعات والوتر"، اس میں بھی صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے رمضان میں ایک رات آٹھ رکعات پڑھائیں۔

لیکن پہلی روایت میں رمضان اور غیر رمضان ہر دو کا معمول مذکور ہے، جو اس بات کی واضح علامت ہے کہ اس حدیث کا تراویح سے کوئی تعلق نہیں ہے؛ بلکہ اس میں کسی اور نماز یعنی تہجد کا بیان ہے، لہذا یہ روایت تراویح کے بارے میں صریح نہیں۔ اور دوسری روایت کی سند میں "عیسی بن جاریہ" ہیں، جن کی تضعیف کی گئی ہے، نیز اس میں "ليلة" کا لفظ بتلا رہا ہے کہ ایسا آپ ﷺ نے صرف ایک رات کیا؛ لہذا یہ روایت ضعیف ہونے کے ساتھ ساتھ آٹھ رکعات کے بارے میں واضح مستدل نہیں ہوئی، اسی لیے ہم نے شروع میں کہا تھا کہ ان کے موقف پر کوئی صحیح اور صریح حدیث موجود نہیں ہے۔

تراویح کے بارے میں یہ مختصر اصولی بحث اس لئے ذکر کر دی گئی کہ یہ آج کل کے گرما گرم مباحث میں سے ہے، مفتیان کرام کو اس سے رات دن واسطہ پڑتا رہتا ہے، اس لئے ان کو اس بارے میں خالی الذہن نہیں رہنا چاہئے۔

وَأَمَّا الْمُسْتَحَبُّ: فَأَرْبَعٌ قَبْلَ الْعَصْرِ: یہاں سے سنت غیر مؤکدہ نمازوں کو بیان کرتے ہیں، ان کو مستحب بھی کہتے ہیں، ایسی نمازیں بھی دو طرح کی ہیں، بعض وہ ہیں، جو فرائض کے تابع ہیں اور وہ یہ ہیں:

عصر سے پہلے چار رکعات، عشاء سے پہلے چار رکعات اور اس کے بعد دو رکعات، ظہر کی دو سنت کے بعد دو رکعات اور عشاء کی دو سنتوں کے بعد دو رکعات اور مغرب کے بعد چھ رکعات۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ)

(٣) كتاب النكت على ابن الصلاح ٢/ ٤٩٧، علوم الحديث/ أصيلها ومعاصرها ص:٢٨، لأبي الليث الخيرآبادي.

یہاں عشاء کے بعد دومرتبہ دو دو رکعات کا ذکر ہوا ہے، اس طرح عشاء کے بعد کل چار رکعت غیر موٴکدہ ہوجاتی ہیں اور یہی معمول بھی ہے، چنانچہ دو رکعت عشاء کے بعد دو سنت کے بعد پڑھی جاتی ہیں اور دو وتر کے بعد، دراصل عشاء کے بعد چار رکعات غیر موٴکدہ ہیں، یا دو رکعات، اس میں روایات مختلف ہیں؛ اس لئے اختیار ہے، خواہ چار پڑھ لے اور خواہ دو (۱)۔

اور مغرب کے بعد جن چھ رکعات کا ذکر ہے، اس سے مراد صلاۃ اوّابین ہے، ان کو ایک سلام سے بھی پڑھ سکتے ہیں اور دو سے بھی اور تین سے بھی، البتہ بہتر یہ ہے کہ تین سلاموں سے ادا کی جائیں، نیز ان چھ میں مغرب کے بعد کی دو رکعات سنت موٴکدہ بھی شامل ہیں، یا نہیں؟ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ وغیرہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ ان چھ میں شامل ہیں؛ لہذا ان کے علاوہ صرف چار رکعات پڑھی جائیں گی اور عام فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ چھ رکعات پڑھی جائیں گی، یہی راجح ہے (۲)۔

اور جو غیر موٴکدہ اور مستحب نمازیں مستقل ہیں، وہ یہ ہیں:

سنة الوضوء: یعنی تحیۃ الوضوء، اس کی دو رکعات ہیں، جو وضو کا پانی خشک ہونے سے پہلے پڑھی جائیں گی۔

تحية المسجد: اس کی دو رکعات بھی پڑھ سکتے ہیں اور چار بھی، نیز یہ اور اسی طرح تحیۃ الوضوء فجر اور عصر کے بعد نہیں پڑھی جائیں گی، ان اوقات میں مسجد میں داخل ہونے کے بعد دیگر تسبیحات اور درود و سلام پڑھ لیا جائے، وہ ان کے قائم مقام ہوجائے گا، اگر مسجد میں بار بار کسی عذر کی بنا پر جانا پڑتا ہو، تو ایسی صورت میں ہر مرتبہ تحیۃ المسجد پڑھنا ضروری نہیں، ایک مرتبہ بھی کافی ہے، خواہ شروع میں پڑھ لے، یا اخیر میں، نیز اس سے مسجد حرام کا استثنا ہے، وہاں تحیۃ المسجد کے بجائے طواف کیا جائے گا۔

﴿مسجد میں داخل ہوتے ہی جو نماز پڑھی جائے، وہ تحیۃ المسجد کے قائم مقام ہوجائے گی﴾

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ تحیۃ المسجد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کے لئے مستقل نماز ہی پڑھی جائے، بلکہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد جو نماز بھی ادا کی جائے: فرض یا سنت، وہ اس کے قائم مقام ہوجائے گی، کیوں کہ اس کا مقصود یہ ہے کہ مسجد کا استقبال نماز کے ساتھ ہو اور مسجد میں داخل ہوتے ہی نماز میں اشتغال ہو اور

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار مع تقريرات الرافعي / باب النوافل.

(۲) رد المحتار على الدر المختار ۲ / ٤٥٣، (زكريا).

یہ مقصود دیگر نمازوں سے بھی حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے وہ اس کی طرف سے کافی ہوجائیں گی، تحیۃ الوضو کا حکم بھی یہی ہے (١)۔

احرام کی دو رکعات: یہ بھی مندوبات میں سے ہیں اور بعض نے ان کو سنن میں شمار کیا ہے، مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ تحیۃ المسجد کی طرح دیگر نمازیں بھی ان دو رکعات کے قائم مقام ہوجائیں گی؛ مگر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ رکعات مستقل پڑھنا ضروری ہیں، دیگر نمازیں ان کے قائم مقام نہیں ہوں گی اور یہی راجح ہے (٢)۔

﴿اشراق وچاشت کی نماز﴾

چاشت کی نماز: اس کا وقت ربع نہار سے شروع ہوکر نصف نہار سے کچھ پہلے تک ہے، مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس کی کم ازکم چار رکعات ہیں اور اکثر بارہ ہیں اور دیگر کتب میں ہے کہ اوسط آٹھ ہیں (٣)۔ اور حاشیہ میں ہے کہ "حلبی" سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کم ازکم دو رکعات ہیں، اسی کے قریب اشراق کی نماز ہے، اس کا وقت ارتفاع شمس سے ربع نہار تک ہے، گویا چاشت سے پہلے پہلے اس کا وقت ہے، کتب حدیث وفقہ میں عامۃً اس کا ذکر نہیں کیا گیا؛ کیوں کہ حضرات محدثین وفقہا کے یہاں چاشت واشراق دونوں ایک ہی نمازیں ہیں، جن کو آپ ﷺ نے کبھی ربع اول میں پڑھا ہے اور کبھی ربع ثانی میں؛ مگر امام غزالی رحمہ اللہ نے ان کا الگ الگ نماز ہونا ثابت کیا ہے، محدثین میں امام دارمی رحمہ اللہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے، اسی لئے انھوں نے صلاۃ الضحی سے پہلے "باب فی اربع رکعات فی اول النہار" کا عنوان قائم کیا ہے۔ اور فقہا میں علامہ طحطاوی رحمہ اللہ نے بھی اس نماز کا علیحدہ تذکرہ کیا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے، بہت سی احادیث سے مستقل طور پر اس نماز کا ثبوت ہوتا ہے (٤)۔

---

(١) رد المحتار على الدر المختار ٢/ ٤٦٤، (زكريا).
(٢) رد المحتار على الدر المختار ٢/ ٤٦٤، (زكريا)، وشرح حموي.
(٣) رد المحتار على الدر المختار ٢/ ٤٦٥، (زكريا).
(٤) إحياء العلوم ١/ ٢٦٠. (دارالحديث، القاهرة)، سنن دارمي/ أربع ركعات في أول النهار ٢/ ٢٧٨، طحطاوي على الدر المختار ١/ ٢٨٧، الدر المنضود ٢/ ٥٣١ للشيخ مولانا محمد عاقل زيد مجده.

صلاة الحاجة: یعنی ضرورت کی نماز، جب انسان کو کوئی ضرورت اللہ تعالیٰ یا کسی بندہ سے درپیش ہو، اس وقت دو رکعت پڑھے، حدیث پاک میں ہے کہ اس کی وہ حاجت ان شاء اللہ پوری ہوگی اور اس کے لئے مستقل دعا بھی احادیث میں ذکر کی گئی ہے(۱)۔

﴿صلاۃ الاستخارہ اور اس کے بارے میں رائج تصورات﴾

صلاة الاستخارة: یعنی متعلقہ مسئلہ میں خیر کا پہلو واضح ہو جانے کی نماز، یہ نماز اس وقت پڑھی جائے گی، جب کسی مباح امر میں کرنے اور نہ کرنے سے متعلق درست پہلو واضح نہ ہو، ایسے موقع پر انسان دو رکعت پڑھے اور اس کے بعد ان الفاظ سے دعا مانگے جو مشہور و ماثور ہیں، یعنی "اَللّٰهُمَّ إِنِّي اَسْتَخِيْرُكَ بِعِلْمِكَ" إلخ، اگر ایک مرتبہ میں درست پہلو واضح نہ ہو، تو سات مرتبہ کرے، ایک روایت میں اس کی تصریح ہے(۲)۔ اگر نماز پڑھنے کا موقع نہ ہو، تو صرف دعا کر لینا بھی کافی ہے۔

آج کل یہ ذہن بنا ہوا ہے کہ استخارہ کرنے کے نتیجہ میں من جانب اللہ کوئی فرشتہ خواب میں وارد ہوگا، جو ہمیں متعلقہ مسئلہ میں درست پہلو کی نشاندہی کرے گا، تو یہ کوئی ضروری نہیں ہے؛ اس لئے استخارہ کے بعد اس کے انتظار میں نہیں رہنا چاہئے؛ بلکہ مذکورہ طریقہ پر استخارہ کرنے کے بعد انسان کو جو مناسب محسوس ہو، اس کو کر لینا چاہئے، اسی میں خیر ہوگی؛ اس لئے کہ استخارہ کے بعد جو انسان کے حق میں خدا کے علم کے مطابق خیر نہ ہو اس کو بندہ سے پھیر دیا جاتا ہے، اب انسان جو بھی کرے گا، اسی میں خیر ہوگی، نیز استخارہ کا یہی طریقہ مسنون ہے، باقی جو اور طریقے عوام میں معروف و مروج ہیں، وہ سب لوگوں کے خیالات اور تجربات ہیں، سنت سے ان کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

اسی طرح آج کل دوسروں سے استخارہ کروانے کا معمول ہے، یہ بھی ثابت نہیں ہے؛ بلکہ انسان کو اپنے بارے میں خود استخارہ کرنا چاہئے؛ کیوں کہ انسان اپنی ضرورت اللہ تعالیٰ کے سامنے جتنے بہتر طریقے اور توجہ کے ساتھ خود پیش کر سکتا ہے، ظاہر ہے کہ دوسرا شخص اس انداز و کیفیت میں نہیں پیش کر سکتا۔

---

(۱) سنن الترمذي/ الصلاة/ ما جاء في صلاة الحاجة ۱/ ٦٣ (رشيديه)، ابن ماجه/ الصلاة/ ما جاء في صلاة الحاجة برقم: ١٣٨٤.

(۲) عمل اليوم والليلة لابن السني/ باب كم مرة يستخير الله عزوجل ص: ٢١١، ولفظه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أنس! إذا هممت بأمر، فاستخر ربك فيه سبع مرات، ثم انظر إلى الذي يسبق إلى قلبك، فإن الخير فيه.

﴿صلاة الرغائب کی حقیقت اور حکم﴾

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ تمام تر تفصیل علامہ ابن امیر الحاج الحلبی رحمہ اللہ کی شرح "منیة المصلي" سے لی ہے اور اس میں اس کی مکمل بحث "صلاة الرغائب و لیلة البراء ة" پر کلام کرتے ہوئے مذکور ہے۔

رجب کے پہلے جمعہ کو مخصوص قراءت اور مخصوص دعاؤں کے ساتھ بارہ رکعات پڑھنے کا رواج تھا، ان کو "صلاة الرغائب" کہا جاتا ہے۔ علامہ ابن امیر الحاج نے لکھا ہے کہ ۴۸۰ھ کے بعد یہ بدعت ایجاد ہوئی اور علما نے اس کی تردید میں مستقل کتابیں تصنیف کیں، اسی طرح شبِ براءت میں مخصوص قراءت و ادعیہ کے ساتھ چودہ رکعات پڑھنے کا معمول تھا، نیز شبِ قدر یعنی رمضان کی ستائیسویں شب میں بھی ایک ہزار نوافل تک پڑھنے کا التزام کیا جاتا تھا، علما نے ان سب پر نکیر فرمائی (۱)۔

مصنف علیہ الرحمہ نے جو مستقل مندوب نمازیں شمار کرائی ہیں، فقہا نے ان کے علاوہ بھی کچھ اور نمازوں کا ذکر کیا ہے: سفر میں جاتے وقت گھر میں دو رکعت، سفر سے واپسی میں محلّہ کی مسجد میں دو رکعت، صلاة اللیل یعنی تہجد کی نماز جس کی کم از کم دو رکعت، اوسطاً چار رکعات اور افضل آٹھ رکعات ہیں۔ صلاة التسبیح، اسی طرح عیدین، نصف شعبان، اخیر عشرہ رمضان اور ذی الحجہ کے پہلے عشرہ کی راتوں میں عبادت کرنا مندوب و مستحب ہے، ان راتوں میں جتنا ہو سکے اور جس طرح ہو سکے عبادت کرے، کوئی خاص عدد، یا طریقہ متعین نہیں ہے؛ البتہ مساجد میں جمع ہو کر عبادت مکروہ ہے (۲)۔

---

(۱) رد المحتار / باب النوافل ۲/ ٤٧٠و ٥٠١، حلبي كبير ص:٤٣٣.
(۲) رد المحتار على الدر المختار ۱/ ٤٥٩ـ ٤٦٠، (زكريا)، حلبي كبير ص:٤٣١.

ضَابِطَةٌ فِيمَا إِذَا عَيَّنَ وَأَخْطَأَ: الخَطَأُ فِيمَا لا يُشْتَرَطُ التَّعْيِينُ لَهُ، لا يَضُرُّ، كَتَعْيِينِ مَكَانِ الصَّلاةِ وَزَمَانِهَا وَعَدَدِ الرَّكْعَاتِ، فَلَوْ عَيَّنَ عَدَدَ رَكْعَاتِ الظُّهْرِ ثَلاثًا أَوْ خَمْسًا صَحَّ، لأَنَّ التَّعْيِينَ لَيْسَ بِشَرْطٍ، فَالخَطَأُ فِيهِ لا يَضُرُّ، قَالَ فِي البِنَايَةِ (١): وَنِيَّةُ عَدَدِ الرَّكْعَاتِ وَالسَّجَدَاتِ لَيْسَتْ بِشَرْطٍ، وَلَوْ نَوَى الظُّهْرَ ثَلاثًا أَوْ خَمْسًا صَحَّتْ، وَتَلْغُوْ نِيَّةُ التَّعْيِينِ، كَمَا إِذَا عَيَّنَ الإِمَامُ مَنْ يُصَلِّي بِهِ فَبَانَ غَيْرُهُ. وَمِنْهُ مَا إِذَا عَيَّنَ الأَدَاءَ فَبَانَ أَنَّ الوَقْتَ خَرَجَ، أَوْ القَضَاءَ فَبَانَ أَنَّهُ بَاقٍ، وَعَلَى هَذَا الشَّاهِدُ إِذَا ذَكَرَ مَا لا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، فَأَخْطَأَ فِيهِ، لا يَضُرُّ.

وَقَالَ فِي البَزَّازِيَّةِ(٢): لَوْ سَأَلَهُمُ القَاضِي عَنْ لَوْنِ الدَّابَّةِ، فَذَكَرُوْا لَوْنًا، ثُمَّ شَهِدُوْا عِنْدَ الدَّعْوَى، وَذَكَرُوْا لَوْنًا آخَرَ، تُقْبَلُ، لأَنَّ التَّنَاقُضَ فِيمَا لا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ لا يَضُرُّ. انتهى.

وَأَمَّا فِيمَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّعْيِينُ كَالخَطَأِ مِنَ الصَّوْمِ إِلَى الصَّلاةِ وَعَكْسِهِ، وَمِنْ صَلاةِ الظُّهْرِ إِلَى العَصْرِ، فَإِنَّهُ يَضُرُّ، وَمِنْ ذَلِكَ: مَا إِذَا نَوَى الاقْتِدَاءَ بِزَيْدٍ، فَإِذَا هُوَ عَمْرٌو، وَالأَفْضَلُ أَنْ لا يُعَيِّنَ الإِمَامَ عِنْدَ كَثْرَةِ الجَمَاعَةِ، كَيْلا يَظْهَرَ كَوْنُهُ غَيْرَ المُعَيَّنِ، فَلا يَجُوْزُ، فَيَنْبَغِي أَنْ يَنْوِيَ القَائِمَ فِي المِحْرَابِ كَائِنًا مَنْ كَانَ(٣)، وَلَوْ لَمْ يَخْطُرْ بِبَالِهِ أَنَّهُ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو، جَازَ الاقْتِدَاءُ بِهِ، وَلَوْنَوَى الاقْتِدَاءَ بِالإِمَامِ القَائِمِ، وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ زَيْدٌ، وَهُوَ عَمْرٌو صَحَّ اقْتِدَاءُهُ، لأَنَّ العِبْرَةَ لِمَا نَوَى، لا لِمَا رَأَى، وَهُوَ نَوَى الاقْتِدَاءَ بِالإِمَامِ.

وَفِي التَّتَارْخَانِيَةِ (٤): لَوْ صَلَّى الظُّهْرَ، وَنَوَى أَنَّ هَذَا ظُهْرُ يَوْمِ الثُّلَثَاءِ، فَتَبَيَّنَ أَنَّهُ من يَوْمِ الأَرْبَعَاءِ، جَازَ ظُهْرُهُ وَالغَلَطُ فِي الوَقْتِ لا يَضُرُّ. انتهى.

---

(١) البناية في شرح الهداية ٢/ ١٦١ (مكتبة التجارية)، وقال أيضًا: وعند الشافعي شرط.

(٢) لم أجده.

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

ترجمہ: ضابطہ اس بارے میں کہ جب تعیین کرے اور خطا کر بیٹھے:

اس چیز میں خطا کرنا جس میں تعیین شرط نہیں ہے، مضر نہیں، جیسے: نماز کی جگہ اور وقت اور اس کی رکعات کی تعداد کو متعین کرنا؛ لہذا اگر ظہر کی رکعات کی تعداد تین یا پانچ متعین کرے، تو بھی صحیح ہے، اس لئے کہ (اس کی تعیین) شرط نہیں ہے؛ لہذا اس میں خطا مضر نہیں ہوگی۔

''بنایہ'' میں کہا ہے کہ اور رکعات وسجدات کی تعداد کی نیت شرط نہیں ہے اور اگر ظہر کی تین یا پانچ رکعات متعین کیں، تو بھی صحیح ہے اور (ان کی) تعیین کی نیت لغو ہوگی، جیسا کہ جب امام اس شخص کو متعین کرے، جس کو وہ نماز پڑھا رہا ہے، پھر اس کا غیر ظاہر ہو۔ اور اسی میں سے یہ ہے کہ جب ادا کی تعیین کی، پھر ظاہر ہوا کہ وقت نکل گیا، یا قضا کی تعیین کی، پھر ظاہر ہوا کہ وقت باقی ہے۔

اور اسی پر متفرع ہے کہ گواہ جب ایسی چیز ذکر کرے، جس کی ضرورت نہیں ہے، پھر اس میں خطا کر دے، تو مضر نہیں ہے۔ اور ''بزازیہ'' میں کہا ہے کہ اگر گواہوں سے قاضی نے جانور کے رنگ کے بارے میں سوال کیا، تو انھوں نے ایک رنگ ذکر کر دیا، پھر انھوں نے دعوی کے وقت گواہی دی اور (اب) دوسرا رنگ ذکر کیا، تو ان کی شہادت قبول ہوگی؛ اس لئے کہ ایسی چیز میں تناقض جس کی احتیاج نہیں، مضر نہیں ہے، انتہی۔

اور بہر حال ان چیزوں میں (خطا کرنا) جن میں تعیین شرط ہے، جیسے: روزہ سے صلاۃ کی طرف خطا کر دینا اور اس کا عکس اور ظہر کی نماز سے عصر کی جانب خطا کر دینا، تو یہ مضر ہے اور اسی قبیل سے یہ صورت ہے کہ جب زید کی اقتدا کی نیت کرے اور پھر وہ عمرو ہو۔ اور افضل یہ ہے کہ کثرت جماعت کی صورت میں امام کی تعیین نہ کرے، تاکہ وہ غیر معین ظاہر نہ ہو، جس کی وجہ سے (اقتدا) جائز نہ ہو؛ لہذا مناسب یہ ہے کہ محراب میں کھڑے ہوئے شخص کی نیت کرے، خواہ وہ کوئی بھی ہو، اور اگر اس کے دل میں یہ خیال نہیں آیا کہ وہ زید ہے یا عمرو، تو

(پچھلے صفحہ کا بقیہ)

(۳) وهذه الجملة "كائناً من كان" لها تراكيب، منها: "كائنًا" حال للقائم الذي هو مفعول "ينوي"، والضمير فيه هو اسمه الذي يعود إلى القائم في المحراب، و "من" موصولة، و "كان" تامة، وهو مع ضميره صلة، فالموصول مع صلته خبر "كائنًا"، فكائنًا مع اسمه وخبره حال للقائم، فهو مع حاله مفعول "ينوي"، انظر لتراكيبه الأخرى "الفوائد العجيبة في اعراب كلمات الغريبة"، للعلامة الشامي.

(٤) فتاوى التتار خانية ٢/ ٤٥.

(اس صورت میں) اس کی اقتدا جائز ہے اور اگر اس نے اس امام کی اقتدا کی نیت کی جو (محراب میں) کھڑا ہوا ہے اور وہ دیکھ رہا ہے کہ وہ زید ہے، حالاں کہ ہے وہ عمرو، تو اقتدا صحیح ہے؛ اس لئے کہ اس کا اعتبار ہوتا ہے، جس کی نیت کرے، نہ کہ اس کا جو دیکھے اور اس نے امام (قَائِمٌ فِيْ المِحْرَابِ) کی نیت کی تھی۔

اور ''تاتارخانیہ'' میں ہے کہ اگر ظہر کی نماز پڑھی اور نیت یہ کی کہ یہ پیر کے دن کی ظہر ہے، پھر ظاہر ہوا کہ وہ بدھ کا دن تھا، تو اس کی ظہر درست ہو جائے گی، (کیوں کہ) غلطی وقت کی تعیین میں مضر نہیں ہے، انتہی۔

تشریح: منوی کی تعیین سے متعلق ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس کی تعیین میں خطا ہو جائے، تو کیا حکم ہوگا؟ کیا خطا کے باوجود عبادت صحیح ہو جائے گی؟ یا خطا کی بنا پر عبادت کے صحیح نہ ہونے کا حکم ہوگا؟

﴿ضابطہ: جن چیزوں کی تعیین ضروری نہیں، وہاں تعیین میں خطا مضر نہیں﴾

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ عبادت میں جن چیزوں کی تعیین شرط نہیں ہے، اگر ان کی تعیین میں خطا ہو جائے، تو یہ خطا مضر نہیں، یعنی خطا کے باوجود عبادت صحیح ہو جائے گی، مثلاً مکان صلاۃ کی تعیین، یہ ضروری نہیں کہ مصلی یہ متعین کرے کہ نماز گھر میں پڑھ رہا ہوں یا مسجد میں، اسی طرح زمانہ کی تعیین ضروری نہیں کہ دن کون سا ہے، مہینہ کون سا ہے؟ موسم کون سا ہے؟ وغیرہ، ایسے ہی رکعات کی تعداد متعین کرنا بھی ضروری نہیں کہ چار پڑھتا ہوں یا دو؛ لہذا ان امور میں خطا ہو جائے، تو یہ خطا مضر نہیں ہوگی اور نماز صحیح ہو جائے گی۔

قَالَ فِيْ البِنَايَةِ: وَنِيَّةُ عَدَدِ الرَّكَعَاتِ وَالسَّجَدَاتِ لَيْسَتْ بِشَرْطٍ: یہ ماقبل کے مسئلہ کا حوالہ ہے اور اس کا حاصل بھی وہی ہے، جو اوپر ذکر کیا گیا، نیز اس کتاب میں اس کی بھی تصریح ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے یہاں ان امور میں تعیین شرط ہے۔

كَمَا إذَا عَيَّنَ الإمَامُ مَنْ يُصَلِّيْ بِهِ فَبَانَ غَيْرُهُ: اس میں ''الإمَامُ'' فاعل اور ''مَنْ يُصَلِّيْ'' مفعول ہے، اور مطلب یہ ہے کہ امام کے لئے اپنے مقتدیوں کی تعیین ضروری نہیں ہے؛ لہذا اگر وہ ان کو متعین کرلے اور اس میں خطا ہو جائے، تو خطا مضر نہیں ہوگی، مثلاً یوں کہے کہ زید کو نماز پڑھاتا ہوں، جب کہ ہو وہ عمرو، تب بھی نماز صحیح ہو جائے گی۔

وَمِنْهُ مَا إذَا عَيَّنَ الأدَاءَ فَبَانَ أنَّ الوَقْتَ خَرَجَ: عبادات میں جن امور کی تعیین شرط نہیں ہے، ان میں خطا مضر نہیں ہوتی، اس کی مختلف مثالیں ذکر کی جا رہی ہیں، ''مِنْهُ'' کی ضمیر کا مرجع یہی ہے، ایک مثال ادا اور قضا

ہے، اس کی تعیین بھی ضروری نہیں ہے، اس میں اگر غلطی ہو جائے، مثلاً ظہر کی نماز قضا کی نیت سے پڑھ لے، حالاں کہ وقت باقی ہو، یا اس کے برعکس صورت پیش آجائے، کہ ظہر کا وقت نکل جانے کے بعد اس کو ادا کی نیت سے پڑھ لے، تو اس خطا کے باوجود نماز درست ہو جائے گی کہ ان چیزوں کی تعیین شرط نہیں ہے؛ لہٰذا ان میں خطا مضر بھی نہیں ہوگی۔

﴿ کچھ رکعات وقت میں ادا ہوں اور کچھ وقت کے بعد، تو کیا حکم ہوگا؟ ﴾

فائدہ: اگر نماز کی کچھ رکعات وقت میں واقع ہوں اور کچھ وقت نکل جانے کے بعد، تو یہ نماز ادا شمار ہوگی، یا قضا؟ تو اس بارے میں مشہور قول احناف کے یہاں یہ ہے کہ اگر صرف تحریمہ بھی وقت کے اندر واقع ہو جائے، تو نماز ادا شمار ہوگی، حنابلہ کے یہاں بھی راجح روایت یہی ہے اور حضرات شوافع وموالک کے یہاں ادا شمار ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کم از کم ایک مکمل رکعت وقت کے اندر واقع ہو۔ اور ایک قول احناف کے یہاں یہ ہے کہ ایسی نماز کچھ ادا ہوگی اور کچھ قضا(۱)۔

وَعَلٰى هَذَا الشَّاهِدُ إِذَا ذَكَرَ مَا لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ: "عَلٰى هَذَا" کا مشار الیہ بھی مذکورہ بالا ضابطہ ہے، یہاں سے اس کی ایک اور مثال جو شہادت کے متعلق ہے، ذکر کی گئی ہے، وہ یہ کہ کسی معاملہ میں گواہان اگر کوئی ایسی بات غلط ذکر کر دیں، جس کی ضرورت نہیں ہے، تو اس غلطی کی وجہ سے ان کی گواہی رد نہیں کی جائے گی، چنانچہ صاحب ''بزازیہ'' نے ذکر کیا ہے کہ اگر قاضی نے گواہان سے کسی جانور کے چوری وغیرہ کے معاملہ میں مجلس قضا سے پہلے اس جانور کا رنگ معلوم کیا، انھوں نے بتلا دیا کہ مثلاً سفید تھا، پھر جب باقاعدہ مجلس قضا قائم ہوئی اور شہادت پیش ہوئی، اس وقت انھوں نے اس کے خلاف رنگ بتلایا، جس کی وجہ سے ان کے بیان میں تضاد ہو گیا، تو اس تضاد بیانی کے باوجود ان کی شہادت قبول کی جائے گی؛ کیوں کہ لون و رنگ کا ذکر گواہوں کے ذمہ لازم نہیں ہے؛ لہٰذا اس میں خطا اور تضاد سے گواہی رد نہیں ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لون و رنگ میں عامۃً اشتباہ ہو جاتا ہے، رنگ کچھ کا کچھ نظر آتا ہے؛ اس لئے شریعت نے ایسی چیز پر شہادت کا مدار نہیں رکھا اور اس میں خطا کو مضر نہیں قرار دیا، البتہ اگر نر و مادہ کے بیان میں اختلاف ہو جائے، یا تعداد اور قیمت کے ذکر میں اختلاف ہو جائے، تو یہ خطا قبول شہادت میں مانع ہوگی، نیز واضح رہے کہ رنگ کے اندر خطا و تضاد بیانی مسروقہ دابہ میں تو مضر نہیں ہے؛

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۲/۵۱۹ (زکریا)، الفقه الإسلامي وأدلته ۱/۵۹۱-۵۹۲.

لیکن مغصوبہ دابہ میں مضر ہے، امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب یہی ہے۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں میں مضر ہے؛ لہذا ان کے نزدیک دونوں معاملوں میں اس صورت میں شہادت رد ہوگی، نیز مسروقہ دابہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کے یہاں خطا اور تضاد بیانی اس وقت مضر نہیں ہے، جب کہ مدعی نے کوئی رنگ ذکر نہ کیا ہو اور اگر ذکر کیا ہے، تو پھر اس کے موافق شہادت لازم ہے، ورنہ شہادت رد کردی جائے گی(۱)۔

﴿نیت میں جس چیز کی تعیین ضروری ہے، اس میں خطا مضر ہے﴾

وَأَمَّا فِيمَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّعْيِينُ كالخَطَأ مِنَ الصَّوْمِ: یہاں سے مذکورہ ضابطہ کا دوسرا پہلو ذکر کیا جاتا ہے کہ جن امور میں تعیین شرط ہے، ان میں اگر خطا ہو جائے، تو وہ خطا مضر ہوگی، یعنی اس خطا کی وجہ سے نیت درست نہیں ہوگی اور جب نیت ہی درست نہ ہوئی، تو پھر وہ عبادت بھی صحیح نہیں ہوگی، مثلاً صوم کی نیت کرنا چاہتا ہے اور اس کے بجائے صلاۃ کی نیت کرلے، یا اس کا عکس ہو جائے، تو یہ خطا مضر ہوگی اور ایسی نیت سے نہ روزہ ادا ہوگا اور نہ نماز، یا مثلاً ظہر کی نماز پڑھنا چاہتا ہے اور نیت عصر کی کرلے، یا اس کا الٹا کردے، تو یہ خطا بھی مضر ہے اور فریضہ ادا نہیں ہوگا۔

وَمِنْ ذٰلِكَ: مَا إِذَا نَوَى الاقْتِدَاءَ بِزَيْدٍ، فَإِذَا هُوَ عَمْرٌو: ایک اور مثال ذکر کرتے ہیں کہ کوئی شخص زید کی اقتدا کی نیت کرے اور اس کو اپنا امام متعین کرے، مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو عمرو تھا، تو یہ خطا مضر ہوگی اور اس کی نماز ادا نہیں ہوگی۔ اسی لئے فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ امام کو نام زد متعین نہ کیا جائے، تاکہ دوسرا ظاہر ہونے کی صورت میں نماز ضائع نہ ہو؛ بلکہ اس طرح نیت کرے کہ میں اس شخص کے پیچھے نماز پڑھتا ہوں جو محراب میں کھڑا ہوا ہے، خواہ وہ کوئی بھی ہو، اس طرح بھی اقتدا کی نیت درست ہو جائے گی، اگرچہ متعین طور پر معلوم نہ ہو سکے کہ امام کون ہے؟

(۱) التحقيق الباهر.

﴿ایک تسامح﴾

یہاں دو باتیں ذہن میں رکھنا ضروری ہیں:

﴿۱﴾ ایک تو یہ کہ یہاں عبارت میں کچھ خلل ہے؛ کیوں کہ مصنف علیہ الرحمہ نے "وَمِنْ ذٰلِکَ" کے ذریعہ اس مسئلہ کا تعلق "مَا یُشْتَرَطُ فِیْهِ التَّعْیِیْنُ" سے جوڑا ہے اور اس کو اس کی فروعات میں شمار کیا ہے، گویا امام کی نام زد تعیین ان کے مطابق "مَا یُشْتَرَطُ فِیْهِ التَّعْیِیْنُ" کے قبیل سے ہے، حالاں کہ امام کی نام زد تعیین شرط نہیں ہے، جیسا کہ خود کہہ رہے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ امام کو خاص طور سے متعین نہ کرے؛ مگر بہر حال یہ مسئلہ اپنی جگہ درست ہے کہ نام زد تعیین کی صورت میں اگر غلط نام زد کر دے، تو خطا مضر ہوگی اور نماز درست نہ ہوگی؛ اس لئے یوں کہا جائے گا کہ اگر چہ یہ "مَا لا یُشْتَرَطُ التَّعْیِیْنُ" کی قبیل سے ہے، جس میں خطا مضر نہیں ہوتی؛ مگر یہ اس سے مستثنیٰ ہے اور اس میں تعیین ضروری نہ ہونے کے باوجود خطا مضر ہے (۱)۔

﴿۲﴾ دوسرے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب امام کی نام زد تعیین ضروری نہیں ہے، تو پھر اس میں خطا کیوں مضر ہے؟ اور یہ صورت اپنے نظائر سے کیوں مستثنیٰ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام کو نام زد متعین کرنے کی صورت میں اگر دوسرا امام ظاہر ہو، تو یہ ایسا ہو گیا، گویا کہ اس نے کسی کی اقتدا نہیں کی اور بغیر امام کے نماز ادا کی، حالاں کہ اس نے امام کی اقتدا کی نیت کی تھی۔ اور فقہا کے یہاں ضابطہ مشہور ہے کہ "موضع انفراد میں نیتِ اقتدا مفسد صلاۃ ہوتی ہے"؛ لہذا اس بنا پر یہ خطا مضر ہوگی (۲)۔

وَلَوْ نَوَى الاقْتِدَاءَ بِالإِمَامِ القَائِمِ، وَهُوَ يُرَى أَنَّهُ زَيْدٌ: نماز پڑھنے والا اگر امام قائم فی المحراب کی نیت کرے اور اس کا گمان یہ ہو کہ وہ امام قائم فی المحراب زید ہے، بعد میں معلوم ہو کہ وہ عمرو تھا، تو اس صورت میں اقتدا درست ہوگی؛ اس لئے کہ شرعاً نیت کا اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ گمان کا اور یہاں چوں کہ نیت درست ہوئی، خواہ گمان کچھ بھی ہو؛ اس لئے اقتدا درست ہوگی۔ اور گزشتہ نام زد تعیین والی صورت میں چوں کہ نیت میں ہی خطا ہوئی تھی؛ اس لئے اس نیت کا اعتبار نہیں کیا گیا اور اقتدا کے فساد کا حکم ہوا۔

وَفِي التَّتَارْخَانِيَةِ: لَوْ صَلَّى الظُّهْرَ: تعیین میں خطا کی ایک اور صورت ذکر کرتے ہیں کہ کوئی شخص آج کی ادا ظہر پڑھنا چاہے اور اس طرح نیت کرے کہ یہ منگل کے دن کی ظہر پڑھتا ہوں، نماز کے بعد معلوم ہوا کہ آج

---

(۱) كذا في حاشية الحموي.

(۲) بدائع الصنائع ٢/٢٣٢، الصوم، فصل في كيفية النية، رد المحتار ٢/١٠٥ (زكريا).

منگل نہیں؛ بلکہ بدھ ہے، تو اس صورت میں اس کی نماز درست ہو جائے گی؛ اس لئے کہ نماز کے لئے نفس تعیین شرط ہے، خاص دن کا نام لے کر تعیین شرط نہیں ہے، کمامر، اور نفس تعیین کا تحقق "هٰذَا" یا "اليوم" سے ہو جاتا ہے؛ لہذا نماز درست ہوگی، البتہ تسمیہ یعنی دن کا نام متعین کرنے میں ضرور غلطی ہوئی؛ مگر آگے آئے گا کہ اشارہ اور تسمیہ میں اگر تعارض ہو جائے، تو اشارہ کا اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ تسمیہ کا؛ لہذا ایسی صورت میں اگر تسمیہ غلط بھی ہو، تو کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ نے "الغلط في تعيين الوقت لا يضر" جو فرمایا ہے، اس کا مفہوم یہی ہے کہ اشارہ سے یا اضافت سے (یعنی "اليوم" کہہ دینے سے) تعیین کے بعد اگر تسمیہ میں غلطی ہو جائے، تو وہ مضر نہیں ہوتی؛ البتہ صرف تسمیہ سے دن کی تعیین کرنے کی صورت میں تسمیہ میں خطا ہو جائے، تو وہ خطا مضر ہوگی، مثلاً اس طرح نیت کرے کہ پیر کے دن کی ظہر پڑھتا ہوں، حالاں کہ دن منگل ہو، تو اس نیت سے آج (منگل) کے دن کی ظہر ادا نہیں ہوگی۔

اس سے معلوم ہوا کہ ادا نماز میں دن کی تعیین کا حکم امام کی تعیین کرنے کے مثل ہے، اور قضا نمازوں میں دن کی تعیین کا حکم یہ ہے کہ:

﴿۱﴾ صرف ایک نماز ذمہ میں قضا ہو، مثلاً ظہر ذمہ میں قضا ہو اور اس کی نیت اس طرح کرے کہ منگل کے دن کی ظہر قضا پڑھتا ہوں، حالاں کہ پیر کی قضا تھی، تو اس کی نماز ادا نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ منگل کے دن کی قضا اس کے ذمہ نہیں تھی؛ لہذا تسمیہ غلط پایا گیا اور تنہا تسمیہ کی غلطی مضر ہے، کمامر۔

﴿۲﴾ اسی صورت میں صرف ظہر کی نیت کرے کہ ظہر کی قضا پڑھتا ہوں، دن کی تعیین نہ کرے، تو اس کی وہ قضا نماز ادا ہو جائے گی؛ اس لئے کہ دن کی تعیین اس وقت ضروری ہے، جب کہ متعدد نمازیں ذمہ میں قضا ہوں کہ ایک نماز قضا ہونے کی صورت میں دن خود بخود متعین ہے۔

﴿۳﴾ کئی ظہر قضا ہوں، یا کئی الگ الگ نمازیں قضا ہوں، تو ہر نماز کی مع اس کے نام اور دن کی تعیین کے نیت لازم ہوگی اور اس کے نام یا دن میں سے جس میں بھی خطا ہو جائے، وہ مضر ہوگی۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے جو ابتدائے بحث میں فرمایا ہے کہ زمانہ کی تعیین شرط نہیں ہے، تو وہ علی الاطلاق نہیں ہے؛ بلکہ اس میں مذکورہ تفصیل ہے، فافہم (۱)۔

---

(۱) التحقيق الباهر، شرح حموي.

وَمِثْلُهُ فِي الصَّوْمِ: لَوْ نَوَى قَضَاءَ يَوْمِ الخَمِيسِ، فَإِذَا عَلَيْهِ غَيْرُهُ، لا يَجُوزُ، وَلَوْ نَوَى قَضَاءَ مَا عَلَيْهِ مِنَ الصَّوْمِ، وَهُوَ يَظُنُّهُ يَوْمَ الخَمِيسِ وَهُوَ غَيْرُهُ جَازَ، وَلَوْ كَانَ يَرَى شَخْصَهُ، فَنَوَى الاقْتِدَاءَ بِهَذَا الإِمَامِ الَّذِي هُوَ زَيْدٌ، فَإِذَا هُوَ خِلافُهُ جَازَ، لأَنَّهُ عَرَّفَهُ بِالإِشَارَةِ، فَلَغَتِ التَّسْمِيَةُ، وَكَذَا لَوْ كَانَ فِي آخِرِ الصُّفُوفِ، لا يَرَى شَخْصَهُ، فَنَوَى الأَقْتِدَاءَ بِالإِمَامِ القَائِمِ فِي المِحْرَابِ الَّذِي هُوَ زَيْدٌ، فَإِذَا هُوَ غَيْرُهُ جَازَ أَيْضًا.

وَمِثْلُهُ مَا ذَكَرْنَا فِي الخَطأ فِي تَعْيِينِ المَيِّتِ: فَعِنْدَ الكَثْرَةِ يَنْوِي المَيِّتَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْهِ الإِمَامُ، كَذَا فِي فَتْحِ القَدِيرِ (١)، وَفِي عُمْدَةِ الفَتَاوَى (٢): لَوْ قَالَ اقْتَدَيْتُ بِهَذَا الشَّابِّ، فَإِذَا هُوَ شَيْخٌ، لَمْ يَصِحَّ، وَلَوْ قَالَ: اقْتَدَيْتُ بِهَذَا الشَّيْخِ، فَإِذَا هُوَ شَابٌّ صَحَّ، لأَنَّ الشَّابَّ يُدْعَى شَيْخًا لِعِلْمِهِ، بِخِلافِ عَكْسِهِ، انتهى.

وَالإِشَارَةُ هَهُنَا لا تَكْفِي، لأَنَّهَا لَمْ تَكُنْ إِشَارَةً إِلَى الإِمَامِ، إِنَّمَا هِيَ إِلَى شَابٍّ أَوْ شَيْخٍ، فَتَأَمَّلْ، وَعَلَى هَذَا لَوْ نَوَى الصَّلاةَ عَلَى المَيِّتِ الذَّكَرِ، فَبَانَ أَنَّهُ أُنْثَى، أَوْ عَكْسُهُ لَمْ يَصِحَّ، وَلَمْ أَرَ حُكْمَ مَا إِذَا عَيَّنَ عَدَدَ المَوْتَى عَشَرَةً، فَبَانَ أَنَّهُمْ أَكْثَرُ أَوْ أَقَلُّ، وَيَنْبَغِي أَنْ لا يَضُرَّ إِلَّا إِذَا بَانَ أَنَّهُمْ أَكْثَرُ، فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَنْوِ الصَّلاةَ عَلَيْهِ وَهُوَ الزَّائِدُ.

مسئلة: لَيْسَ لِنَاوٍ أَنْ يَنْوِيَ خِلافَ مَا يُؤَدِّي إِلَّا عَلَى قَوْلِ مُحَمَّدٍ فِي الجُمُعَةِ، فَإِنَّهُ إِذَا أَدْرَكَ الإِمَامَ فِي التَّشَهُّدِ أَوْ فِي سُجُودِ السَّهْوِ، نَوَاهَا جُمُعَةً، وَيُصَلِّيهَا ظُهْرًا عِنْدَهُ، وَالمَذْهَبُ أَنَّهُ يُصَلِّيهَا جُمُعَةً، فَلا اسْتِثْنَاءَ.

وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنِ المَنْوِيُّ مِنَ العِبَادَاتِ المَقْصُودَةِ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الوَسَائِلِ، كَالوُضُوءِ وَالغُسْلِ وَالتَّيَمُّمِ، قَالُوا فِي الوُضُوءِ: لا يَنْوِيهِ لأَنَّهُ لَيْسَ بِعِبَادَةٍ.

(١) فتح القدير/ الصلاة/ شروط الصلاة التي تتقدمها ٢/ ١٢.

(٢) كذا في البحر الرائق/ شروط الصلاة، لكن فيه إحالة إلى "عدة الفتاوى" لا إلى "عمدة الفتاوى".

وَاعْتَرَضَ الشَّارِحُ الزَّيْلَعِيُّ عَلَى الكَنْزِ (١) فِي قَوْلِهِ: "وَنِيَّتُهُ" بِنَاءً عَلَى عَوْدِ الضَّمِيْرِ إِلَى الوُضُوءِ، وَكَذَا اعْتَرَضُوا عَلَى القُدُوْرِيِّ فِي قَوْلِهِ:يَنْوِي الطَّهَارَةَ(٢).

وَالمَذْهَبُ: أَنْ يَنْوِيَ مَا لا يَصِحُّ إِلَّا بِالطَّهَارَةِ مِنَ العِبَادَاتِ، أَوْ رَفْعَ الحَدَثِ، وَعِنْدَ البَعْضِ نِيَّةُ الطَّهَارَةِ تَكْفِي، وَأَمَّا فِي التَّيَمُّمِ فَقَالُوا: إِنَّهُ يَنْوِي عِبَادَةً مَقْصُوْدَةً، لاتَصِحُّ إِلَّا بِالطَّهَارَةِ، مِثْلَ سَجْدَةِ التِّلاوَةِ وَصَلاةِ الظُّهْرِ، قَالُوا: وَلَوْ تَيَمَّمَ لِدُخُوْلِ المَسْجِدِ أَوْ الأَذَانِ أَوْ الإِقَامَةِ لا تُؤَدَّى بِهِ الصَّلاةُ، لأَنَّهَا لَيْسَتْ بِعِبَادَةٍ مَقْصُوْدَةٍ، وَإِنَّمَا هُنَّ أَتْبَاعٌ لِغَيْرِهَا، وَفِي التَّيَمُّمِ لِقِرَاءَةِ القُرْآنِ رِوَايَتَانِ: فَعِنْدَ العَامَّةِ لا يَجُوْزُ كَمَا فِي الخَانِيَّةِ(٣)، وَهُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى مَا إِذَا كَانَ مُحْدِثًا، وَأَمَّا إِذَا كَانَ جُنُبًا، فَتَيَمَّمَ لَهَا جَازَ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ بِهِ، كَمَا فِي البَدَائِعِ (٤)، وَقَدْ أَوْضَحْنَاهُ فِي شَرْحِ الكَنْزِ (٥).

ترجمہ: اوراسی جیسا(حکم)روزہ میں ہے،(پس)اگرجمعرات کے دن کی قضا کی نیت کی،پھر (معلوم ہوا کہ)اس کے ذمہ اس کے علاوہ کسی اور دن کا روزہ تھا،تو یہ جائز نہیں ہوگا۔اوراگراس روزہ کی قضا کی نیت کی جواس کے ذمہ تھااوراس کا گمان یہ تھا کہ وہ جمعرات کے دن کا روزہ ہےاورتھاوہ اس کے علاوہ دن کا،تو یہ جائز ہے۔

اوراگروہ امام کی شخصیت کودیکھ رہاتھا،پھراس نے اس امام کی اقتدا کی نیت کی،جوکہ زید ہے،جب کہ وہ اس کے علاوہ تھا،تو یہ جائز ہے،اس لئے کہ اس نے اس کواشارہ سے متعین کیاہے،لہذا نام زد کرنا لغوشمار ہوگا۔اوراسی طرح اگروہ صفوں کے آخرمیں تھا،امام کی شخصیت اسے نظر نہیں آرہی تھی،تواس نے اس امام کی اقتدا کی نیت کی جو کہ محراب میں کھڑا ہواہے،(اور)جوزید ہے،جب کہ وہ اس کا غیر تھا،توبھی درست ہے۔

(١) تبيين الحقائق للزيلعي/ سنن الوضوء ١/ ١٠.
(٢) تبيين الحقائق للزيلعي/ سنن الوضوء ١/ ١٠.
(٣) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية ١/ ٥٣- ٥٤.
(٤) بدائع الصنائع/ التيمم/ فصل في شرائط ركن التيمم.
(٥) أي البحر الرائق/ التيمم ١/ ١٥٨.

اوراس کے مثل جو ہم نے ذکر کیا ہے، میت کی تعیین میں خطا کردینے کا (حکم) ہے؛ لہذا ازدحام کی صورت میں اس میت کی نیت کرے، جس پر امام نماز پڑھ رہا ہے، ''فتح القدیر'' میں اسی طرح ہے اور ''عمدۃ الفتاوی'' میں ہے کہ اگر اس نے کہا کہ میں اس نوجوان کی اقتدا کرتا ہوں، جب کہ وہ شیخ (بوڑھا) تھا، تو یہ درست نہیں ہے اور اگر کہا کہ میں اس شیخ (بوڑھے) کی اقتدا کرتا ہوں، جب کہ وہ نوجوان تھا، تو درست ہے؛ اس لئے کہ نوجوان کو اس کے علم کی وجہ سے شیخ پکارا جاتا ہے، برخلاف اس کے عکس کے، انتہی۔ اور اشارہ یہاں کافی نہیں ہوا؛ اس لئے کہ اشارہ امام کی طرف نہیں تھا، اشارہ تو شاب یا شیخ کی طرف تھا، غور کر لیجئے۔

اور اسی بنا پر اگر مذکر میت پر نماز کی نیت کی، پھر ظاہر ہوا کہ وہ مؤنث تھی، یا اس کا برعکس ہوا، تو یہ درست نہیں ہے۔ اور مجھے اس صورت کا حکم نہیں ملا، جب کہ وہ میتوں کی تعداد (مثلاً) دس متعین کرے، پھر ظاہر ہو کہ وہ اس سے زائد یا کم ہیں اور مناسب یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہ ہو، سوائے اس صورت کے جب کہ یہ ظاہر ہو کہ وہ اس (متعین کردہ تعداد) سے زائد ہیں؛ کیوں کہ (اس صورت میں) ان میں سے بعض وہ بھی ہوں گے، جن پر اس نے نماز کی نیت نہیں کی ہے اور وہ بعض وہ ہیں؛ جو (متعین کردہ تعداد سے) زائد ہیں۔

مسئلہ: نیت کرنے والے کو اس کا اختیار نہیں ہے کہ وہ اس (عبادت) کے خلاف نیت کرے، جس کو وہ ادا کر رہا ہے، سوائے نماز جمعہ کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق؛ کیوں کہ وہ (جمعہ پڑھنے والا) جب امام کو تشہد یا سجدۂ سہو میں پائے، تو وہ ان کے نزدیک اس میں جمعہ کی نیت کرے گا اور ظہر پڑھے گا اور مذہب یہ ہے کہ وہ جمعہ ہی پڑھے گا؛ لہذا (اس لحاظ سے، اس ضابطہ سے) کوئی استثنا نہیں ہے۔

اور بہر حال جب کہ منوی عبادات مقصودہ میں سے نہ ہو؛ بلکہ وہ وسائل مثلاً وضو، غسل اور تیمّم کی قبیل سے ہو، تو (اس میں) فقہا نے وضو کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کی نیت نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ عبادت نہیں ہے۔ اور شارح علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے (صاحب) کنز پر ان کے قول: ''نِيَّتُهُ'' میں ضمیر کو 'وضو' کی جانب لوٹانے پر اعتراض کیا ہے، ایسے ہی انھوں نے علامہ قدوری رحمہ اللہ پر ان کے قول: ''يَنوِي الطَّهَارَةَ'' پر اعتراض کیا ہے۔ اور مذہب یہ ہے کہ وہ (وضو میں) ان عبادات کی نیت کرے، جو بغیر وضو کے درست نہیں ہوتیں، یا رفع حدث کی نیت کرے اور بعض فقہا کے نزدیک طہارت کی نیت (بھی) کافی ہے۔

اور بہر حال تیمّم، تو اس کے بارے میں انھوں نے فرمایا ہے کہ (اس میں) ایسی عبادت مقصودہ کی نیت کرے، جو طہارت کے بغیر صحیح نہیں ہوتیں، جیسے: سجدۂ تلاوت ہے اور ظہر کی نماز ہے۔

(اور) انھوں نے فرمایا ہے کہ اور اگر اس نے مسجد میں داخل ہونے، یا اذان یا اقامت کے لئے تیمّم کیا، تو اس سے نماز ادا نہیں ہوگی؛ کیوں کہ وہ عبادت مقصودہ نہیں ہیں، وہ تو اپنے غیر کے تابع ہیں۔

اور قراءت قرآن کے لئے تیمّم کرنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

پس عام فقہا کے نزدیک (اس سے نماز) جائز نہیں ہے، جیسا کہ "فتاوی تاتارخانیہ" میں ہے اور یہ اس صورت پر محمول ہے، جب کہ وہ محدث (بے وضو) ہو۔

اور بہر حال جب کہ وہ جنبی ہو، پھر وہ قراءت قرآن کے لئے تیمّم کرے، تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس سے نماز پڑھ لے، جیسا کہ "بدائع" میں ہے اور تحقیق ہم نے اس کو "شرح کنز" میں وضاحت کے ساتھ تحریر کیا ہے۔

﴿روزہ کی تعیین میں خطا کا حکم﴾

تشریح: وَمِثْلُهُ فِي الصَّوْمِ: لَوْ نَوَى قَضَاءَ يَوْمِ الْخَمِيسِ: یہاں سے روزہ کی تعیین میں خطا کا حکم ذکر کیا گیا ہے، فرماتے ہیں کہ اس بارے میں روزہ نماز کے مثل ہے، یعنی جو حکم ادا یا قضا نماز میں دن کی تعیین میں خطا ہو جانے کا ہے، یا امام کی نام زد، یا عمومی تعیین میں خطا ہو جانے کا ہے، وہی حکم ادا یا قضا روزہ میں دن کی تعیین میں خطا کا ہے؛ مگر قضا روزہ کی حد تک تو یہ بات درست ہے؛ لیکن ادا روزہ کی تعیین میں خطا ہو جانے کا حکم وہ نہیں ہے، جو امام کی تعیین میں یا ادا نماز میں دن کی تعیین میں خطا ہو جانے کا ہے؛ اس لیے مصنف علیہ الرحمہ کا روزہ کو علی الاطلاق ان کے مثل قرار دینا درست نہیں ہے، جیسا کہ آئندہ واضح ہوگا۔

قضا روزہ کی تعیین میں خطا کی مثالیں خود مصنف علیہ الرحمہ نے بیان کی ہیں:

﴿۱﴾ جمعرات کے علاوہ کسی اور دن کے روزہ کی قضا اس کے ذمہ تھی؛ مگر اس نے جمعرات کی نیت سے روزہ رکھا، تو اس صورت میں اس کا قضا روزہ ادا نہیں ہوگا؛ بلکہ یہ روزہ نفل شمار ہوگا؛ اس لئے کہ اگر چہ اس کے ذمہ دن کا نام لے کر تعیین ضروری نہیں تھی، کہ روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے، کَمَا مَرَّ؛ مگر جب متعین کیا، تو صحیح متعین کرنا چاہئے تھا؛ لہذا اس کی تعیین میں یہ خطا مضر ہوگی، یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ امام کو نام زد کر کے اقتدا کی نیت کرے، تو اس طرح تعیین ضروری نہیں ہے؛ لیکن اگر اس طرح تعیین کی، پھر نام زد امام کے علاوہ کوئی اور امام ظاہر ہو، تو یہ غلطی مضر ہوگی، یا یہ کہ صرف ایک وقت کی نماز مثلاً ظہر ذمہ میں قضا ہو، تو مطلق ظہر کی نیت سے بھی وہ نماز ادا ہو جائے گی؛ لیکن اگر دن متعین کیا اور اس میں غلطی ہو گئی، تو وہ مضر ہوگی، کَمَا مَرَّ۔

مگراس مسئلہ پر یہ اشکال ہے کہ یہ اس مسئلہ کے خلاف ہے، جو مصنف علیہ الرحمہ نے شروع بحث میں ذکر کیا تھا: ''لَوْ كَانَ عَلَيْهِ قَضَاءُ يَوْمٍ بِعَيْنِهِ، فَصَامَ بِنِيَّةِ يَوْمٍ آخَرَ، جَازَ''، اس تعارض کے دفعیہ کے لیے چند جواب دیئے گئے ہیں:

﴿۱﴾ سابق مسئلہ غلط ہے، یہ صحیح ہے۔ ﴿۲﴾ سابق مسئلہ ایک رمضان کے روزوں سے متعلق ہے اور یہ دو رمضان کے روزوں سے متعلق ہے، ایک رمضان کے روزوں میں تعیین ضروری نہیں ہے، لاتحاد الجنس، اور دو رمضان کے روزوں میں تعیین ضروری ہے، لاختلاف الجنس، اس لیے سابق مسئلہ میں روزہ کی ادائیگی کا حکم کیا گیا اور یہاں عدم ادائیگی کا۔ ﴿۳﴾ سابق مسئلہ رمضان کے روزوں سے تعلق رکھتا ہے، جب کہ یہ غیر رمضان سے متعلق ہے اوراس کا مطلب یہ ہے کہ کسی نے رمضان کی قضا کی نیت سے روزہ رکھا، پھر معلوم ہوا کہ اس کے ذمہ اس کے بجائے نذر یا فاسد کردہ نفل روزہ کی قضا تھی، تو اس صورت میں اس کے ذمہ سے قضا ساقط نہیں ہوگی، اس کے علاوہ اور جواب بھی اس اشکال کے دیئے گئے ہیں (۱)۔

﴿۴﴾ قضا روزہ کی نیت سے روزہ رکھا اور دن کی تعیین نہیں کی، البتہ گمان یہ ہے کہ شاید وہ جمعرات کے دن کا روزہ تھا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو اس کے علاوہ کسی اور دن کا روزہ ذمہ میں تھا، اس صورت میں اس کا وہ قضا روزہ ذمہ سے ساقط ہو جائے گا؛ اس لئے کہ اس نے مطلق قضا کی نیت سے روزہ رکھا، تعیین کی ہی نہیں، جمعرات کا تو اس کا گمان تھا اور گمان میں خطا ہو جانا مضر نہیں ہے، (وَالخَطَأُ فِي الاعْتِقَادِ لا يَضُرُّ)، یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ إِمَامٌ قَائِمٌ فِي المِحْرَابِ کی اقتدا کی نیت کی جائے اور گمان یہ ہو کہ وہ زید ہوگا اور بعد میں عمر ظاہر ہو، تو یہ اقتدا درست ہے، یا یہ کہ ایک وقت کی نماز مثلاً ظہر قضا ہونے کی صورت میں صرف اس ظہر کی قضا کی نیت کرے اور گمان یہ ہو کہ وہ جمعرات کے دن کی ظہر ہوگی؛ مگر بعد میں کسی اور دن کی ظاہر ہو، تو اس کی وہ نماز ادا ہو جائے گی اور گمان کی یہ خطا مضر نہیں ہوگی۔

اور روزہ میں اگر دن کی تعیین میں خطا ہو جائے، تو وہ مضر نہیں ہوتی، چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ آگے خود بیان کریں گے کہ اگر یوم الشک میں آخر شعبان کی نیت سے روزہ رکھا، پھر معلوم ہوا کہ وہ رمضان تھا، تو رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا (۲)۔

---

(۱) التحقیق الباهر، شرح الاشباه والنظائر.

(۲) الأشباه ص: ۷۱.

اسی طرح اگر کوئی قیدی رمضان گزر جانے کے گمان میں قضا کی نیت سے روزہ رکھے، پھر معلوم ہو کہ اس دوران رمضان باقی تھا، تو اس کے رمضان کے روزے ادا ہو جائیں گے (۱)۔

ان مثالوں سے ظاہر ہے کہ ادا روزہ میں دن کی تعیین میں خطا مضر نہیں ہے؛ اسی لیے شروع میں یہ ذکر کیا گیا تھا کہ مصنف علیہ الرحمہ کا روزہ کو نماز وغیرہ کے علی الاطلاق مثل قرار دینا درست نہیں ہے۔

وَلَوْ كَانَ يَرَى شَخْصَهُ فَنَوَى الاقْتِدَاءَ بِهَذَا الإِمَامِ : یہ مسئلہ پہلے بھی آچکا ہے، وہ یہ کہ ایک شخص کو دیکھا اور اس کے پیچھے اس طرح اقتدا کی نیت کی کہ اس امام کے پیچھے جو زید ہے نماز پڑھتا ہوں، بعد میں ظاہر ہوا کہ وہ کوئی اور تھا، تو اس کی یہ نماز درست ہوگی؛ اس لئے کہ یہاں غلطی تسمیہ میں ہے اور اشارہ سے تعیین کے بعد تسمیہ لغو ہو جاتا ہے اور اس کی غلطی مضر نہیں ہوتی، کَمَا مَرَّ۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے، جب کہ آدمی آخری صف میں ہو اور وہ محراب میں کھڑے ہوئے شخص کی اقتدا کی نیت کرے اور گمان یہ ہو کہ وہ زید ہے، بعد میں وہ کوئی اور ظاہر ہو، تو اس صورت میں بھی اقتدا درست ہوگی، وجہ وہی ہے، جو ابھی اوپر ذکر کی گئی۔

واضح رہے کہ ان دونوں مسئلوں میں "يَرَى شَخْصَهُ" اور "آخِرَ الصُّفُوفِ" کی قید واقعی ہے کہ اس طرح کی صورت حال ایسے ہی حالات میں پیش آتی ہے، یہ قید احترازی نہیں ہے، چنانچہ اگر امام کو نہ دیکھ رہا ہو، یا پہلی صف میں کھڑا ہو اور اس طرح نیت کرے، تب بھی یہی حکم ہے (۲)۔

﴿نماز جنازہ میں نیت کی تعیین اور اس میں خطا کا حکم﴾

وَمِثْلُهُ مَا ذَكَرْنَا فِي الخَطَأِ فِي تَعْيِينِ المَيِّتِ: یہاں سے نماز جنازہ میں میت کی تعیین اور اس میں خطا کا حکم ذکر کیا جاتا ہے، میت کی تعیین کے بارے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ ضروری ہے، چنانچہ نماز جنازہ کی نیت کے ساتھ یہ بھی متعین کرے کہ میت مذکر ہے یا مؤنث، لڑکا ہے یا لڑکی۔ اور اگر اس کا علم نہ ہو، تو پھر یہ نیت کرے کہ اس میت پر نماز پڑھتا ہوں، جس کی نماز امام پڑھ رہا ہے۔

---

(۱) الأشباه ص:۷٤.
(۲) منحة الخالق على البحر الرائق ۱/ ۲۹۸.

اور جمہور فقہا یہ فرماتے ہیں کہ اس تعیین کی ضرورت نہیں ہے، صرف نماز جنازہ پڑھنے کی نیت کر لینا کافی ہے (١)، چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ نماز جنازہ پڑھنے والوں کی تعداد کثیر ہونے کی صورت میں محض یہ نیت کرے کہ اس میت پر نماز پڑھتا ہوں، جس کی امام نماز پڑھ رہا ہے، میت کو متعین نہ کرے، اس پر یہ اشکال ہوگا کہ جب جمہور فقہا کے مذہب کے مطابق تعیین میت لازم نہیں، تو پھر "تعداد کثیر" ہونے کی قید مصنف علیہ الرحمہ نے کیوں لگائی؟ کیا اگر تعداد قلیل ہو، تو پھر تعیین لازم ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تعیین میت لازم تو نہیں ہے؛ لیکن اگر کوئی تعیین کرنا چاہے، تو اس کے لیے مصنف علیہ الرحمہ وہ صورت بتلا رہے ہیں کہ اگر اس میں خطا ہو بھی جائے، تو نماز فاسد نہیں ہوگی؛ کیوں کہ اس کی خطا مضر ہوتی ہے، کما یأتی۔ اور تعیین میں خطا کا زیادہ امکان کثرت ازدحام کی صورت میں ہے؛ اس لیے مصنف علیہ الرحمہ نے اس کی قید لگائی، یہ قید احترازی نہیں ہے؛ لہذا قلت ازدحام کی صورت میں بھی تعیین لازم نہیں، اور اگر تعیین کی اور خطا ہوگئی، تو وہ خطا مضر بھی ہوگی۔

بہر حال راجح قول کے مطابق میت کی تعیین لازم نہیں ہے؛ لیکن اگر متعین کرے اور اس میں خطا ہو جائے، تو پھر کیا حکم ہوگا؟

اس کو مصنف علیہ الرحمہ نے آئندہ "اقتداء بالشاب أو الشيخ" کے مسئلہ کے بعد ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ گو میت کی تعیین لازم نہیں ہے؛ لیکن اگر متعین کیا اور اس میں خطا ہوگئی، تو وہ مضر ہوگی، چنانچہ اگر یہ نیت کی مرد کی یا عورت کی نماز پڑھتا ہوں، جب کہ میت اس کا غیر ہو، تو اس کی نماز درست نہیں ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کو امام کے درجہ میں مانا گیا ہے اور واقعۃً بھی یہی ہے کہ وہ امام کی طرح سامنے اور سب سے آگے ہوتی ہے؛ لہذا جو حکم امام کی تعیین اور اس میں خطا کا ہے، بعینہ وہی حکم میت کی تعیین اور اس میں خطا کا ہے۔

اسی طرح اگر مطلق میت پر نماز پڑھنے کی نیت کرے؛ مگر گمان مثلاً یہ ہو کہ وہ مذکر ہے؛ مگر بعد میں وہ عورت کی میت ظاہر ہو، تو اس کی نماز ادا ہو جائے گی، کہ گمان میں خطا ہو جانا مضر نہیں ہے، جیسا کہ امام کے بارے میں یہی حکم ذکر کیا گیا، نیز اگر اشارہ وتسمیہ کے ساتھ نیت کرے، مثلاً یوں کہے کہ اس مرد کی نماز جنازہ پڑھتا ہوں، جب کہ وہ جنازہ عورت کا ہو، تو نماز ادا ہو جائے گی؛ اس لئے کہ اشارہ وتسمیہ کے جمع ہونے کی صورت میں تسمیہ لغو شمار ہوتا ہے اور اس میں خطا مضر نہیں ہوتی، جیسا کہ امام کا حکم بھی یہی ہے (٢)۔

---

(١) رد المحتار على الدر المختار ١/ ٢٨٣، (نعمانية).

(٢) رد المحتار على الدر المختار ١/ ٢٨٤، (نعمانية).

لَوْ قَالَ اقْتَدَيْتُ بِهٰذَا الشَّابِّ، فَإِذَا هُوَ شَيْخٌ: اس جزئیہ کا تعلق تعیین امام والے مسئلہ سے ہے، یہاں مسائل اور تفریعات کے بیان اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہوگئی ہے، اس مسئلہ کو "وَمِنْ ذٰلِکَ مَا إِذَا نَوَی الاقْتِدَاءَ" کے ذیل میں مصنف علیہ الرحمہ کو ذکر کرنا چاہئے تھا، اسی طرح "لَوْ کَانَ یَرَی شَخْصَهُ" اور "وَکَذَا لَوْ کَانَ فِي آخِرِ الصُّفُوْفِ" کا محل بھی وہی ہے اور اس کے بعد جو "خطاء في تعيين الميت" کا مسئلہ مذکور ہے، وہ تعیین میت والے مسئلہ کے ساتھ مذکور ہونا چاہئے تھا۔

﴿اشارہ وتسمیہ دونوں میں نقص ہو، تو نیت معتبر نہیں﴾

بہر حال مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے امام کی اقتدا کی نیت اس طرح کی کہ اس نوجوان کے پیچھے نماز پڑھتا ہوں؛ مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ کوئی بوڑھا تھا، تو نماز صحیح نہیں ہوگی اور اگر اس طرح نیت کی کہ اس شیخ کے پیچھے نماز پڑھتا ہوں، بعد میں ظاہر ہوا کہ وہ نوجوان تھا، تو اس کی نماز ادا ہوجائے گی، دوسری صورت میں نماز اس لئے درست ہوگی کہ شاب کو کبھی اس کے علم کی وجہ سے احتراماً وتعظیماً شیخ بھی کہتے ہیں، اس بنا پر یہاں شاب پر شیخ کا اطلاق درست مانتے ہوئے اقتدا کے درست ہونے کا حکم ہوگا اور اول صورت میں عدم صحت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں شیخ پر شاب کا اطلاق کیا گیا، جو کسی بھی طرح درست نہیں ہے، نہ حقیقۃً نہ مجازاً؛ اس لئے یہ تسمیہ کی غلطی ہوگی، جو مضر ہوتی ہے۔

اس صورت میں عدم درستگی کی وجہ پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اوپر متعدد بار یہ ذکر کیا گیا کہ اشارہ اور تسمیہ کے جمع ہونے کی صورت میں تسمیہ لغو شمار ہوتا ہے اور اس کی خطا مضر نہیں ہوتی، یہاں بھی اشارہ اور تسمیہ جمع ہیں اور "هٰذَا الشَّابَّ" کہہ کر نیت کی گئی ہے، تو اس ضابطہ کے مطابق یہ خطا مضر نہ ہونی چاہئے، پھر اس کو کیوں مضر مانا گیا؟

وَالإِشَارَةُ هٰهُنَا لا تَکْفِي: سے خود مصنف علیہ الرحمہ نے اس کا جواب دیا ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشارہ وتسمیہ کے جمع کی صورت میں تسمیہ اس وقت لغو ہوتا ہے، جب کہ اشارہ درست ہو اور اشارہ درست اس وقت ہوتا ہے، جب کہ امام کی طرف اشارہ ہو۔ اور یہاں اشارہ امام کے بجائے شاب کی جانب کیا گیا، جو وہاں تھا ہی نہیں؛ اس لئے اس کا اشارہ درست نہ ہوا، اشارہ کے غیر درست ہونے کے بعد تسمیہ کی جانب رجوع کیا گیا، تو وہ بھی غلط نکلا، چوں کہ اشارہ اور تسمیہ دونوں میں نقص پایا گیا؛ اس لئے اس صورت میں اقتدا کے غیر درست ہونے کا حکم لگایا گیا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے بعض فضلاء سے اس اشکال کا ایک اور جواب نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اشارہ کے ساتھ تسمیہ اس وقت لغو شمار ہوتا ہے، جب کہ تسمیہ مشار الیہ پر فی الحال یا آئندہ منطبق ہوسکتا ہو، جیسا کہ شاب کو شیخ کہنے کی صورت میں شیخ اس پر گو کہ فی الحال نہیں؛ لیکن آئندہ منطبق ہوسکتا ہے۔ اور اگر تسمیہ مشار الیہ پر منطبق ہی نہ ہوتا ہو، نہ آئندہ نہ فی الحال، تو ایسی صورت میں تسمیہ لغو نہیں ہوگا؛ بلکہ اس کا اعتبار ہوگا اور اس کے غلط ہونے کی صورت میں وہ غلطی مضر ہوگی، چنانچہ شیخ کو شاب کہنے کی صورت میں چوں کہ شیخ کبھی شاب نہیں ہوسکتا، اس میں تسمیہ معتبر مانا گیا اور اس میں خطا کا بھی اعتبار کیا گیا(١)۔

﴿اموات کی تعداد متعین کرے اور اس میں خطا ہو جائے﴾

وَلَمْ أَرَ حُكْمَ مَا إِذَا عَيَّنَ عَدَدَ المَوْتَى: اس جزئیہ کا تعلق "خَطَأً فِي تَعْيِيْنِ المَيِّتِ" والے مسئلہ سے ہے، مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مجھے ایک صورت کا حکم نہیں مل سکا، وہ یہ کہ اگر کوئی شخص میت کی تعداد کو متعین کرے، مثلاً یوں کہے کہ دس میتوں کی نماز جنازہ پڑھتا ہوں، جب کہ وہ اس سے کم یا زیادہ ہوں، تو کیا حکم ہے؟

فرماتے ہیں کہ مناسب یہ لگتا ہے کہ یہ تعیین مضر نہ ہو، البتہ اگر جنازوں کی تعداد متعین کردہ تعداد سے زیادہ ہو، اس صورت میں نیت غیر معتبر ہوگی اور کسی بھی جنازہ کی نماز ادا نہیں ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں ان افراد اور جنازوں کی جو متعینہ تعداد سے زائد ہیں، نیت نہ ہوسکی اور نماز جنازہ پڑھنے کی اگر نیت ہی نہ ہو، تو نماز نہیں ہوتی، کہ نماز جنازہ کی نیت بہر حال ضروری ہے، گو میت کی تعیین ضروری نہیں ہے۔

اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ یہ بات درست ہے کہ جن زائد جنازوں کی نیت نہیں ہوسکی، ان کی نماز جنازہ ادا نہ ہو؛ مگر جتنے جنازوں کو اس نے متعین کیا ہے، اتنے جنازوں کی نماز تو ادا ہو جانی چاہئے کہ ان کی نیت کی گئی ہے؛ لہذا تمام جنازوں کی نماز ادا نہ ہونے کا سبب کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جن زائد جنازوں کی نیت نہیں ہوسکی، تو ان زائد جنازوں کا اطلاق ہر ہر جنازہ پر ہوسکتا ہے؛ کیوں کہ نام لے لے کر تو تعیین نہیں کی گئی؛ اس لئے ہر جنازہ میں یہ احتمال ہے کہ وہی زائد جنازہ ہو، جس کی نیت نہ ہوسکی؛ لہذا تمام جنازوں کی نماز کے ادا نہ ہونے کا حکم کیا گیا(٢)۔

---

(١) منحة الخالق على البحر الرائق ١/٢٩٨، ومثله في رد المحتار ١/ ٢٨٥، (نعمانية)

(٢) حاشية الطحطاوي على الدر المختار ١/ ١٩٦، (المكتبة العربية، كوئته).

واضح رہے کہ مذکورہ صورت میں عدم جواز کا حکم اس وقت ہے، جب کہ نماز جنازہ پڑھنے والا صرف تعداد کے ساتھ نیت کرے اور اگر مثلاً یوں نیت کرے کہ ان دس میتوں پر نماز جنازہ پڑھتا ہوں، تو اس صورت میں نماز ادا ہو جائے گی، کہ اس صورت میں اشارہ سے تعیین ہوگئی؛ لہذا التسمیہ لغو ہوگا، نیز یہ حکم امام کا ہے اور اگر اس طرح نیت کرنے والا مقتدی ہو اور جنازوں کی تعداد اس کی متعینہ تعداد سے زیادہ نکلے، تو اس کی نماز ہو جائے گی اور یہ خطا اس کے حق میں مضر نہیں ہوگی(۱)۔

﴿ضابطہ: جو عبادت ادا کرے، اسی کی نیت کرے﴾

مسئلة: لَيسَ لِنَاوٍ أنْ يَنْوِيَ خِلافَ مَا يُؤَدِّيْ: مصنف علیہ الرحمہ ایک فائدہ اور نکتہ کی بات بیان فرمارہے ہیں، وہ یہ کہ ناوی یعنی عبادت کی نیت کرنے والے کو اس کی اجازت نہیں ہے کہ وہ جو عبادت ادا کرنے جارہا ہے، اس کے خلاف کسی اور عبادت کی نیت کرے؛ بلکہ اس پر لازم ہے کہ جو عبادت انجام دینے جارہا ہے، اسی کی نیت کرے، ورنہ اس کی وہ عبادت ادا نہیں ہوگی، مثلاً ظہر پڑھنے کا ارادہ ہے، تو اسی کی نیت کرے، ظہر کے لئے عصر کی نیت کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی ایسا کرنے سے اس کی ظہر ادا ہوگی، البتہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس سے ایک صورت کا استثنا ہے، وہ یہ کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی نماز میں تشہد میں شریک ہو، یا سجدۂ سہو میں شریک ہو، تو وہ فرماتے ہیں کہ یہ شخص نیت تو جمعہ کی کرے گا اور بعد سلام ظہر ادا کرے گا، تو امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں یہ ایک صورت ایسی ہے کہ جس میں عبادت کوئی اور انجام دینی ہے، یعنی ظہر اور نیت کسی اور عبادت کی جائے گی، یعنی جمعہ کی۔ اور حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں وہ جمعہ کی نیت کرے اور بعد سلام جمعہ ہی ادا کرے؛ لہذا ان کے مسلک کے مطابق اس حکم اور ضابطہ سے کوئی استثنا نہیں ہوگا۔

شارح اشباہ علامہ حموی علیہ الرحمہ نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے اس ضابطہ کی صرف ایک استثنائی صورت بیان کی ہے اور وہ بھی صرف امام محمد کے مسلک کے مطابق، حالاں کہ ایسی بہت سی صورتیں ہیں، جس میں نیت کسی اور عبادت کی کی گئی ہے اور ادائیگی کسی اور عبادت کی ہوتی ہے؛ لہذا یہ انحصار درست نہیں ہے، چنانچہ ایسی چند صورتیں انھوں نے بیان فرمائی ہیں:

﴿۱﴾ ایام نحر میں نفل کی نیت سے طواف کیا، تو یہ طواف فرض طواف کی طرف سے ادا مانا جائے گا۔

---

(۱) شرح بيري، التحقيق الباهر.

﴿۲﴾ یوم الشک میں نفل کی نیت سے روزہ رکھا، پھر معلوم ہوا کہ رمضان ہو گیا، تو رمضان کے فرض روزے کی طرف سے وہ کافی ہو جائے گا۔

﴿۳﴾ ظہر کی فرض نماز میں قعدۂ اخیرہ کے بعد پانچویں کے لئے کھڑا ہو گیا اور اس کا سجدہ بھی کر لیا، تو حکم یہ ہے کہ اس کے ساتھ چھٹی رکعت بھی ملا لے، تو اس کی یہ دو رکعات ایک قول کے مطابق سنت ظہر کے قائم مقام مانی جائیں گی، تو یہاں فرض کی نیت سے سنت ادا ہوئی۔

﴿۴﴾ اس گمان سے کہ تہجد کا وقت باقی ہے، دو رکعت ادا کی، بعد میں معلوم ہوا کہ تہجد کا وقت ختم ہو چکا تھا، تو وہ دو رکعات سنت فجر کے قائم مقام ہو جائیں گی۔

﴿۵﴾ کفارۂ صوم یا کفارۂ ظہار کی نیت سے روزہ رکھا، پھر اسی دوران وہ عتق پر قادر ہو گیا، تو اس پر لازم ہو گا کہ غلام آزاد کرے اور اس کا یہ روزہ نفل شمار ہو گا، تو نیت کفارہ کے روزہ کی کی تھی اور ادا نفل روزہ ہوا۔

﴿۶﴾ ظہر کی ایک رکعت تنہا ادا کر چکا تھا کہ جماعت کھڑی ہو گئی، تو حکم یہ ہے کہ دو رکعت پر سلام پھیر دے اور جماعت میں شریک ہو جائے، یہ دو رکعت نفل ہو جائیں گی، یہاں بھی فرض کی نیت کی گئی اور ادا نفل ہوئی۔

﴿۷﴾ متعین دن کے روزے کی نذر مانی اور اس دن میں نذر کے روزے کی نیت کے بجائے نفل کی نیت سے روزہ رکھا، تو اس کا وہ نذر کا روزہ ادا ہو جائے گا، یہاں نفل کی نیت سے نذرِ واجب کا روزہ ادا ہوا۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ سب صورتیں وہ ہیں، جن میں ناوی کی ادا کردہ عبادت کو جس دوسری عبادت پر محمول کیا گیا ہے، اس کے بارے میں اس کو حکم تھا کہ وہ اسی دوسری عبادت کی نیت کرتا، کسی اور عبادت کی نیت کرنے کی اس کو اجازت نہیں تھی، مثلاً ایام نحر میں فرض طواف کرنا تھا، تو حکم یہی تھا کہ وہ فرض کی نیت کرے، نفل کی نیت کرنے کی اس کو اجازت نہیں تھی، متعین دن کے روزہ کی نذر میں اس کو نذر کا روزہ رکھنا واجب تھا، تو اس کو حکم یہی تھا کہ وہ نذر کی نیت کرے؛ لیکن اس نے اپنی ناواقفیت کی وجہ سے کسی اور عبادت کی نیت کر لی، تو شریعت نے دوسری عبادت کی اہمیت کے پیش نظر اس انسان پر شفقت کرتے ہوئے اس کی ادا کردہ عبادت کو دوسری زیادہ اہم عبادت کی طرف سے کافی سمجھ لیا اور اس کو اس پر محمول کر لیا، جب کہ امام محمد رحمہ اللہ سے منقول مسئلہ میں اس کو حکم یہ ہے کہ ایسی صورت میں وہ ظہر ادا کرے اور نیت جمعہ کی کرے، ظہر کی نیت کرنے کا اس کو حکم ہی نہیں ہے، تو یہ واحد صورت ایسی ہے جس میں اس کو ادا کی جانے والی عبادت کے خلاف کسی اور عبادت کی نیت کرنے کا باضابطہ حکم ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اور شارح اشباہ علامہ بعلی رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس استثنا کا تعلق "مَا یُشْتَرَطُ فِیهِ التَّعِیِینُ" سے ہے، یعنی جن عبادات میں تعیین شرط ہے، ان میں ادا کی جانے والی عبادات کو کسی اور نیت سے ادا کیے جانے کی کوئی صورت احناف کے یہاں نہیں ہے، سوائے امام محمد رحمہ اللہ سے منقول مذکورہ مسئلہ کے، اور شارح علامہ حموی رحمہ اللہ نے بطور اشکال جو صورتیں ذکر فرمائی ہیں، ان کا تعلق "مَا یُشْتَرَطُ فِیهِ التَّعِیِینُ" سے نہیں ہے، چنانچہ ان میں اصل جو عبادت ادا کرنی تھی، اس میں تعیین نیت شرط نہیں ہے؛ اسی لیے وہ دوسری عبادت کی نیت سے بھی ادا ہو گئی(۱)۔

﴿عبادات غیر مقصودہ میں تعیین نیت کی حیثیت﴾

وَأَمَّا إِذَا لَمْ یَکُنِ المَنْوِيُّ مِنَ العِبَادَاتِ المَقْصُودَةِ: یہاں سے عبادات غیر مقصودہ میں تعیین نیت کی حیثیت کو ذکر کیا جا رہا ہے، عبادات غیر مقصودہ کی مثال ہے، وضو، غسل اور تیمّم وغیرہ، ان میں سے وضو کے بارے میں ذکر کرتے ہیں کہ اس میں کس چیز کی نیت کرے؟ یہ بات پہلے آ چکی ہے کہ وضو کے لئے نیت شرط نہیں ہے، البتہ اس کے مسنون طریقہ پر ادا ہونے اور اس پر حصول ثواب کے لئے نیت لازم ہے اور اس بارے میں مذہب یہ ہے کہ وضو میں یا تو ان عبادات کی نیت کرے، جو بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتیں، یا رفع حدث کی نیت کرے، یا پھر جیسا کہ دیگر کتب فقہ میں ہے: امتثال امر کی نیت کرے(۲)، تو چوں کہ وضو کے مسنون طریقہ پر واقع ہونے کے لئے مذہب کے مطابق ان امور میں سے کسی ایک کی نیت لازم ہے، اسی کے پیش نظر علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے صاحب کنز الدقائق کے قول "وَنِیَّتُهُ" پر ایک اشکال کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں ضمیر کا مرجع "الوُضُوءُ" ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ وضو میں وضو کی نیت کرنا سنت ہے، حالاں کہ وضو عبادات مقصودہ کی قبیل سے نہیں ہے، نیز نہ وضو کی نیت کرنے کی صورت میں رفع حدث اور امتثال امر کی نیت پائی جاتی ہے، اس لئے صاحب کنز کا "وَنِیَّتُهُ" کہنا درست نہیں ہے اور یہ مذہب کی تصریح کے خلاف ہے۔

یہاں مصنف علیہ الرحمہ کے طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو علامہ زیلعی رحمہ اللہ کا یہ اعتراض تسلیم ہے؛ لیکن "البحر الرائق" میں انھوں نے اس اعتراض پر نقد کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ تو صحیح ہے کہ وضو عبادت نہیں ہے؛ لیکن اس میں اور رفع حدث میں کوئی فرق بھی نہیں ہے، دونوں کی حقیقت ایک ہے؛ لہذا وضو کی نیت کرنا یہ مذہب

(۱) التحقیق الباهر.

(۲) البحر الرائق ۱/۲۵، الدر المختار مع رد المحتار ۱/ ۲۲۳ (زکریا).

کی تصریح کے خلاف نہیں ہوگا؛ بلکہ رفع حدث کے مقابلہ وضو کی نیت کرنا اولی ہے کہ وضو رفع حدث کے مقابلہ میں خاص ہے اور رفع حدث عام ہے؛ کیوں کہ رفع حدث غسل کو بھی شامل ہے(۱)۔

اسی طرح صاحب قدوری علیہ الرحمہ پر بھی اشکال کیا گیا ہے، انھوں نے فرمایا ہے کہ وضو میں طہارت کی نیت کی جائے گی، حالاں کہ طہارت نہ تو مذکورہ امور میں شامل ہے اور نہ اس کو رفع حدث کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے، کیوں کہ طہارت کا لفظ رفع حدث اور ازالۂ خبث ہر دو کو شامل ہے؛ اس لئے طہارت کی نیت کرنے میں خاص رفع حدث کی نیت نہیں پائی جائے گی، کہ عام خاص کو مستلزم نہیں ہوتا، البتہ بعض فقہا کے یہاں طہارت کی نیت کافی ہوجائے گی، وہ اس کو تیمّم پر قیاس کرتے ہیں کہ اس میں طہارت کی نیت کافی ہے؛ لہٰذا وضو میں بھی اس کی نیت کافی ہوجائے گی؛ مگر دونوں میں فرق ہے، جس سے یہ قیاس کمزور ہوجاتا ہے، وہ یہ کہ تیمّم کی طہارت کی نوعیت ایک ہے، جو وضو کے لئے تیمّم کا طریقہ ہے، وہی غسل کے تیمّم کا طریقہ ہے، جب کہ پانی سے طہارت حاصل کرنے کی صورت میں ہر دو کا طریقہ علیحدہ ہے؛ اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے(۲)۔

بہر حال وضو میں اس کے طریق مسنون اور موجبِ ثواب واقع ہونے کے لئے یا تو ان عبادات کی نیت ہوگی، جو بلا طہارت درست نہیں ہوتیں، یا رفع حدث، یا امتثال امر، یا خود وضو کی نیت ہوگی اور بعینہ یہی تفصیل غسل میں جاری ہوگی۔

﴿تیمّم میں کیا نیت کی جائے؟﴾

وَأَمَّا فِي التَّيَمُّمِ فَقَالُوا: إِنَّهُ يَنْوِي عِبَادَةً مَقْصُودَةً: تیمّم بھی عبادات غیر مقصودہ کی قبیل سے ہے، البتہ تیمّم اور وضو و غسل میں فرق یہ ہے کہ تیمّم کے لئے نیت شرطِ صحت ہے اور وضو و غسل میں نیت شرط ثواب ہے، تو تیمّم میں کس چیز کی نیت کی جائے گی؟ فرماتے ہیں کہ اس میں ایسی عبادت مقصودہ کی نیت کرے، جو بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی، یعنی تیمّم میں جس عبادت کی نیت کی جائے گی، اس میں دو امور کا پایا جانا ضروری ہے: ایک یہ کہ وہ عبادت؛ عبادت مقصودہ ہو، لہٰذا اگر کسی ایسی عبادت کی نیت کی، جو مقصود نہ ہو؛ بلکہ دوسری عبادت کے لیے وسیلہ ہو، جیسے دخول مسجد، اذان اور اقامت وغیرہ، تو یہ نیت غیر معتبر شمار ہوگی اور ایسے تیمّم سے نماز پڑھنا درست نہیں

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۵، وانظر حاشيته المسماة بمنحة الخالق.
(۲) البحر الرائق ۱/ ۲۵، وحاشيته المسماة بمنحة الخالق، رد المحتار ۱/ ۲۲۳ (زكريا).

ہوگا۔ دوسرا امر یہ ہے کہ وہ عبادت مقصودہ ایسی ہو، جس کے لئے طہارت شرط ہو؛ لہٰذا اگر تیمّم میں کسی ایسی عبادت کی نیت کی، جو مقصود تو ہے؛ مگر وہ بلا طہارت بھی معتبر اور صحیح ہوجاتی ہے، جیسے اسلام لانا، کہ یہ عبادت مقصودہ ہے؛ لیکن چوں کہ اس کے لئے طہارت شرط نہیں ہے؛ لہٰذا اس کے لئے کیے گئے تیمّم سے نماز پڑھنا درست نہیں ہوگا(۱)۔

اور اگر قراءتِ قرآن کی نیت سے تیمّم کیا، تو اس تیمّم سے نماز پڑھنا درست ہوگا، یا نہیں؟

فرماتے ہیں کہ اس میں دو روایتیں ہیں: عام فقہا کے نزدیک اس سے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ تاتارخانیہ میں مذکور ہے اور بعض فقہا فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ نے ان دونوں میں یہ تطبیق دی ہے کہ عدم جواز اس صورت میں ہے؛ جب کہ قراءتِ قرآن کی نیت سے تیمّم کرنے والا محدث ہو اور جواز اس صورت میں ہے؛ جب کہ تیمّم کرنے والا جنبی ہو۔ اور ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہ دراصل تیمّم سے نماز پڑھنا اس وقت جائز ہوتا ہے، جب کہ اس میں منوی: عبادت مقصودہ یا اس کا جزء ہو اور وہ بغیر طہارت کے درست نہ ہوتے ہوں،، تو قراءت قرآن عبادت مقصودہ یعنی نماز کا جزء ہے؛ لیکن اگر محدث اس کی نیت سے تیمّم کرلے، تو اگر چہ اس نے عبادت مقصودہ کے جزء کی نیت کی؛ لیکن چوں کہ اس کے لئے یہ عبادت بغیر طہارت کے جائز ہے؛ اس لئے شرط کا دوسرا جزء متحقق نہیں ہوا؛ اس لئے اس کے لئے اس تیمّم سے نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا اور اگر جنبی قراءت قرآن کے لئے تیمّم کرے، تو چوں کہ اس کے لئے یہ عبادت بغیر طہارت کے جائز نہیں ہے؛ اس لئے اس کے حق میں شرط کے دونوں جزء متحقق ہوگئے؛ اس لئے اس کے لئے اس تیمّم سے نماز کی ادائیگی درست ہوگی، نیز اگر محدث دخول مسجد کے لئے تیمّم کرے، تو اس صورت میں چوں کہ شرط کے دونوں اجزاء مفقود ہیں، کہ نہ تو دخول مسجد عبادت مقصودہ ہے اور نہ محدث کے لئے دخول مسجد کے واسطے طہارت شرط ہے؛ اس لئے اس کے لئے اس تیمّم سے نماز پڑھنا درست نہیں ہوگا اور اگر جنبی دخول مسجد کے لیے تیمّم کرے، تو اس صورت میں اگر چہ جزء ثانی متحقق ہے کہ اس کے لئے دخول مسجد بلا طہارت جائز نہیں ہے؛ مگر جزء اول مفقود ہے کہ وہ عبادت مقصودہ نہیں ہے، یہی وہ تفصیل ہے، جس کو مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی شرح کنز میں بیان کیا ہے(۲)۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/۱۵۸.

(۲) البحر الرائق ۱/۱۵۸.

نیز واضح رہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے قراءتِ قرآن کے لیے کیے جانے والے تیمّم میں خانیہ کے حوالہ سے دوقول نقل فرمائے ہیں؛ مگر خانیہ کی مراجعت سے واضح ہے کہ صرف قراءتِ قرآن کے تیمّم میں ہی یہ دوقول نہیں ہیں؛ بلکہ اذان، اقامت، دخول مسجد وغیرہ سب کے متعلق دوقول ہیں، فلیراجع۔

فائدہ: اوپر یہ ذکر کیا گیا کہ وضواور تیمّم میں یہ فرق ہے کہ تیمّم کے لئے نیت شرط صحت ہےاور وضو میں شرط ثواب، اسی طرح ان میں یہ فرق بھی ہے کہ تیمّم میں مخصوص قسم کی نیت شرط ہے، جیسا کہ ذکر کیا گیا، جب کہ وضو میں مطلق عبادت کی نیت کافی ہے، خواہ وہ مقصود ہو، یا نہ ہواور خواہ اس کے لئے طہارت شرط ہو، یا نہ ہو؛ لہذا اگر مسجد میں دخول کے لئے یا مصحف کے چھونے کے لئے یا اسلام قبول کرنے کے لئے وضو کیا گیا، تو یہ نیت معتبر ہوگی اوراس پر ثواب ملے گا(١)۔

اَلرَّابِعُ فِيْ صِفَةِ الْمَنْوِيِّ مِنَ الفَرِيْضَةِ وَالنَّافِلَةِ، وَالأَدَاءِ وَالقَضَاءِ.

أَمَّا الصَّلاةُ: فَقَالَ فِيْ البَزَّازِيَّة (٢): أَنَّهُ يَنْوِي الفَرِيْضَةَ فِيْ الفَرْضِ، فَقَالَ مُعْزِيًا إِلَى الـمُجْتَبَى (٣): لا بُدَّ مِنْ نِيَّةِ الصَّلاةِ وَنِيَّةِ الفَرْضِ وَنِيَّةِ التَّعْيِيْنِ، حَتَّى لَوْ نَوَى الفَرْضَ لا يُجْزِيْه(٤)، انتهَى.وَالوَاجِبَاتُ كَالفَرَائِضِ كَمَا فِيْ التَّتَارْ خَانِيَّة(٥).

وَأَمَّا النَّافِلَةُ وَالسُّنَّةُ الرَّاتِبَةُ: فَقَدَّمْنَا أَنَّهَا تَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ، وَبِنِيَّةٍ مُبَائِنَةٍ، وَتَفَرَّعَ عَلَى اشْتِرَاطِ نِيَّةِ الفَرْضِيَّةِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَعْرِفْ افْتِرَاضَ الخَمْسِ إِلَّا أَنَّهَا يُصَلِّيْهَا فِيْ أَوْقَاتِهَا، لا تَجُوْزُ، وَكَذَا لَوْ اعْتَقَدَ أَنَّ مِنْهَا فَرْضًا وَنَفْلاً، وَلا يُمَيِّزُ وَلَمْ يَنْوِ الفَرْضَ فِيْهَا، فَإِنْ نَوَى الفَرْضَ فِيْ الكُلِّ جَازَ، وَلَوْ ظَنَّ الكُلَّ فَرْضًا جَازَ،

---

(١) رد المحتار على الدر المختار ١/ ٢٢٣. (زكريا).

(٢) لم أجده.

(٣) المجتبى: هو من شروح القدوري، تقدم ذكره في مقدمة الكتاب.

(٤) كذا في جميع النسخ الموجودة عندنا، وهو الصحيح، لكن في شرح العلامة البيري: "يجزيه"، وهو غلط، كما نبه العلامة البيري نفسه عليه، وبناءً عليه استشكل العلامة الحموي، وهو من قبيل بناء الفاسد على الفاسد.

(٥) التاتار خانية ٢/ ٤٠ (زكريا، ديوبند).

وَإِنْ لَمْ يَظُنَّ ذٰلِكَ، فَكُلُّ صَلاةٍ صَلَّاهَا مَعَ الإِمَامِ جَازَ، إِنْ نَوَى صَلاةَ الإِمَامِ، كَذَا فِي فَتْحِ القَدِيْرِ (١).

وَفِي القِنْيَةِ (٢): المُصَلُّوْنَ سِتَّةٌ: الأَوَّلُ: مَنْ عَلِمَ الفُرُوْضَ مِنْهَا وَالسُّنَنَ، وَعَلِمَ مَعْنَى الفَرْضِ أَنَّهُ مَا يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ بِفِعْلِهِ وَالعِقَابَ بِتَرْكِهِ، وَالسُّنَّةِ (٣) مَا يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ بِفِعْلِهَا، وَلا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهَا، فَنَوَى الظُّهْرَ أَوْ الفَجْرَ أَجْزَأَتْهُ، وَأَغْنَتْ فِيْهِ نِيَّةُ الظُّهْرِ عَنْ نِيَّةِ الفَرْضِ.

وَالثَّانِي: مَنْ يَعْلَمُ ذٰلِكَ، وَيَنْوِي الفَرْضَ فَرْضًا، وَلٰكِنْ لا يَعْلَمُ مَا فِيْهِ مِنَ الفَرَائِضِ وَالسُّنَنِ، تُجْزِيْهِ. وَالثَّالِثُ: يَنْوِيُ الفَرْضَ وَلا يَعْلَمُ مَعْنَاهُ، لا تُجْزِيْهِ.

وَالرَّابِعُ: مَنْ عَلِمَ أَنَّ فِيْمَا يُصَلِّيْهِ النَّاسُ فَرَائِضَ وَنَوَافِلَ، فَيُصَلِّي كَمَا يُصَلِّي النَّاسُ، وَلا يُمَيِّزُ الفَرَائِضَ مِنَ النَّوَافِلِ، لا تُجْزِيْهِ، لأَنَّ تَعْيِيْنَ النِّيَّةِ فِي الفَرْضِ شَرْطٌ، وَقِيْلَ: يُجْزِيْهِ مَا صَلَّى فِي الجَمَاعَةِ، وَنَوَى صَلاةَ الإِمَامِ.

وَالخَامِسُ: مَنْ اعْتَقَدَ أَنَّ الكُلَّ فَرْضٌ، جَازَتْ صَلاتُهُ.

وَالسَّادِسُ: مَنْ لا يَعْلَمُ أَنَّ لِلّٰهِ تَعَالَى عَلٰى عِبَادِهِ صَلَوَاتٌ مَفْرُوْضَةٌ، وَلٰكِنَّهُ كَانَ يُصَلِّيْهَا لأَوْقَاتِهَا، لَمْ تُجْزِهِ، انتهى.

وَأَمَّا فِي الصَّوْمِ: فَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّهُ يَصِحُّ بِنِيَّةٍ مُبَائِنَةٍ، وَبِمُطْلَقِ النِّيَّةِ، فَلا تُشْتَرَطُ لِصَوْمِ رَمَضَانَ أَدَاءُ نِيَّةِ الفَرْضِيَّةِ، حَتَّى قَالُوْا: لَوْ نَوَى لَيْلَةَ الشَّكِّ صَوْمَ آخِرَ شَعْبَانَ، ثُمَّ ظَهَرَ بَعْدَ الصَّوْمِ أَنَّهُ أَوَّلُ رَمَضَانَ، أَجْزَأَهُ.

ترجمہ: چوتھا مبحث منوی کی صفت یعنی فرض، نفل، ادا اور قضا (کی تعیین وعدم تعیین) کے بیان میں ہے۔

بہر حال نماز: تو ''بزازیہ'' میں کہا ہے کہ وہ فرض میں فریضہ کی نیت کرے گا، چنانچہ اس میں ''مجتبیٰ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ نماز کی نیت، فرض کی نیت اور تعیین نیت ضروری ہے، حتی کہ اگر (صرف) فرض کی نیت کی، تو یہ کافی

(١) فتح القدير/ الصلاة/ شروط الصلاة التي تتقدمها ١/ ٢٣٣.
(٢) كذا في الفتاوى الهندية عن القنية/ الصلاة/ فصل في النية.
(٣) لعله سقط من هنا: "أنه"، كما هو ظاهر.

نہیں ہوگا، انتہی۔اور واجبات (کا حکم) فرائض کے مانند ہے، جیسا کہ ''تاتارخانیہ'' میں ہے۔

اور بہر حال نفل اور سنتِ مؤکدہ؛ تو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ وہ مطلق نیت اور مبائن نیت سے (بھی) صحیح ہوجاتی ہیں اور فریضہ کی نیت کے شرط ہونے پر یہ متفرع ہے کہ اگر پانچوں نمازوں کے فرض ہونے کو نہ پہچانتا ہو؛ مگر یہ کہ ان کو ان کے اوقات میں پڑھتا ہو، تو یہ جائز نہیں ہے اور یہی حکم ہے اگر اس کا اعتقاد رکھتا ہو کہ ان (نمازوں) میں سے کچھ فرض ہیں اور کچھ نفل اور (ان میں) امتیاز نہیں کرتا اور نہ ان میں فرض کی نیت کرتا ہے، تو اگر تمام نمازوں میں فرض کی نیت کرے، تو جائز ہے اور اگر سب کو فرض گمان کرے تو (بھی) جائز ہے اور اگر اس کا (بھی) گمان نہ ہو، تو ہر وہ نماز جس کو امام کے ساتھ پڑھے، وہ جائز اور درست ہے، بشرطے کہ امام کی نماز کی نیت کرے، ''فتح القدیر'' میں ایسا ہی تحریر ہے۔

اور ''قنیہ'' میں ہے کہ نمازی چھ طرح کے ہیں:

پہلا نمازی وہ ہے، جو نمازوں میں سے فرض اور سنن کو جانتا ہو اور فرض کے معنی (بھی) جانتا ہو کہ وہ وہ ہے جس کے کرنے سے ثواب کا استحقاق ہو اور جس کے ترک کرنے سے عقاب (ہوتا ہو) اور سنت (کے معنی جانتا ہو) کہ وہ وہ ہے کہ جس کے کرنے سے ثواب کا استحقاق ہو اور اس کے ترک پر عذاب نہ دیا جاتا ہو؛ لہذا وہ (صرف) ظہر یا فجر کی نیت کرے، تو یہ نیت کافی ہے اور اس صورت میں ظہر کی نیت فرض کی نیت سے مستغنی کردے گی۔

اور دوسرا نمازی وہ ہے، جو ان امور کو جانتا ہے اور فرض میں فرض کی نیت کرتا ہے؛ لیکن یہ نہیں جانتا کہ اس میں (نماز میں) کیا فرض ہے اور کیا سنت؟ تو اس کی نماز کافی ہوجائے گی۔

اور تیسرا نمازی وہ ہے جو فرض کی نیت کرتا ہے اور اسے اس کے معنی کا علم نہیں ہے تو اس کی نماز کافی نہیں ہوگی۔

اور چوتھا نمازی وہ ہے جو یہ جانتا ہے کہ ان نمازوں میں جن کو لوگ پڑھتے ہیں، کچھ فرض ہیں اور کچھ نفل، پس وہ ویسے نماز پڑھتا ہے، جیسے لوگ نماز پڑھتے ہیں اور فرائض کو نوافل سے ممتاز نہیں کرتا، تو اس کی نماز کافی نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ فرض میں نیت کو متعین کرنا شرط ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کی وہ نمازیں ادا ہوجائیں گی، جو وہ جماعت کے ساتھ پڑھے اور امام کی نماز کی نیت کرے۔

اور پانچواں نمازی وہ ہے، جو اس بات کا اعتقاد رکھے کہ تمام نمازیں فرض ہیں، تو اس کی نماز جائز ہو جائے گی۔ اور چھٹا نمازی وہ ہے، جو اس بات کا علم نہیں رکھتا کہ بندوں پر اللہ تعالی کی طرف سے کچھ نمازیں فرض ہیں؛ لیکن وہ ان کو ان کے اوقات میں ادا کرتا ہے، تو یہ اس کے لئے کافی نہیں ہے، انتہی۔

اور بہر حال روزہ (میں منوی کی صفت متعین کرنے کا حکم): تو آپ کو معلوم ہو چکا کہ وہ مبائن نیت سے اور مطلق نیت سے (بھی) صحیح ہو جاتا ہے؛ لہٰذا رمضان کے ادا روزہ کے لئے فرض کی نیت کرنا شرط نہیں ہے، حتی کہ انھوں نے کہا ہے کہ اگر لیلۃ الشک میں شعبان کے آخری دن کے روزہ کی نیت کی، پھر روزہ کے بعد ظاہر ہوا کہ وہ اول رمضان ہے، تو وہی روزہ کافی ہو جائے گا۔

﴿چوتھا مبحث: منوی کی صفت کو متعین کرنا﴾

تشریح: یہاں سے نیت کے متعلقہ مباحث عشرہ میں سے چوتھا مبحث شروع ہو رہا ہے، جو منوی کی صفت کی تعیین کے ضروری یا غیر ضروری ہونے کے بارے میں ہے، ایک ہے نفس منوی کی تعیین، اس کا بیان ماقبل میں تفصیل سے آچکا اور ایک ہے منوی کی صفت کی تعیین، یعنی یہ متعین کرنا کہ عبادت فرض ادا کی جارہی ہے، یا نفل؟ ادا ہے، یا قضا؟ یہاں اس بحث کو ذکر کیا جارہا ہے اور مصنف علیہ الرحمہ نے نماز سے اس کا آغاز کیا ہے۔

أَمَّا الصَّلَاةُ: فَقَالَ فِي البَزَّازِيَّةِ: أَنَّهُ يَنْوِي الفَرِيضَةَ: فرض نماز میں جس طرح نفس نماز کی تعیین ضروری ہے، ایسے ہی اس میں اس کی صفت ''فرض'' کی تعیین بھی ضروری ہے، چنانچہ ''بزازیہ'' میں تحریر ہے کہ فرض نماز میں ''فرض'' کی بھی نیت یعنی تعیین کی جائے گی، نیز اس میں ''مجتبیٰ'' کے حوالہ سے منقول ہے کہ نماز میں چند چیزوں کی نیت لازم ہے: نفس نماز کی نیت، فرض کی نیت اور نیت کی تعیین کہ کون سی نماز ہے، نفس نماز کی نیت اس لیے لازم ہے؛ تاکہ دیگر عبادات سے امتیاز ہو جائے اور فرض کی نیت اس لیے لازم ہے؛ تاکہ نفل سے امتیاز ہو جائے اور نیت کی تعیین اس لیے لازم ہے؛ تاکہ دیگر فروض سے امتیاز ہو جائے؛ لہٰذا اگر صرف فرض کی نیت کرے گا، یا یہ کہ کسی ایک چیز کی نیت کرے گا اور باقی کو ترک کر دے گا، تو اس کی نماز نہیں ہوگی اور صرف ایک یا دو چیز کی نیت باقی کی نیت کی طرف سے کافی نہیں ہوگی؛ لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ان تینوں کی علیحدہ علیحدہ نیت کرے، اگر کوئی ایک نیت ایسی کر لے، جو ان تینوں پر مشتمل ہو، یہ بھی کافی ہے؛ لہٰذا ادا نماز پڑھتے وقت اگر صرف اس نماز کا نام لے کر نیت کی جائے، مثلاً یہ کہ میں آج کی ظہر پڑھتا ہوں، تو یہ کافی ہے؛ کیوں کہ

لفظ ''ظہر'' میں مذکورہ تینوں نیات آجاتی ہیں (١)۔

فرائض کی طرح واجبات میں بھی مذکورہ تینوں امور کی نیت کرنا لازم ہوگا، البتہ اگر اس نماز کا نام لے لے، تو پھر وہ تینوں نیتوں کی طرف سے کافی ہو جائے گی، مثلاً عید کی نماز میں صرف ''عید'' کی نیت کرے، تو اب ہر سہ کی علیحدہ نیت کی ضرورت نہیں ہوگی کہ یہ تینوں امور کو شامل ہے۔

اور سنن ونوافل کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ وہ مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتے ہیں، ان میں ان کی صفت یعنی نفل وسنت کی تعیین ضروری نہیں ہے، ایسے ہی وہ مبائن یعنی دوسری نیت سے بھی ادا ہو جاتے ہیں، چنانچہ اس کی مثالیں بھی ماقبل میں ذکر کی جا چکی ہیں، وہاں ذکر کیا گیا تھا کہ اگر کسی نے تہجد کے وقت کے باقی رہنے کے گمان میں تہجد کی نیت سے دو رکعات پڑھیں، پھر معلوم ہوا کہ اس کا وقت ختم ہو چکا تھا، تو وہ سنت فجر کی طرف سے کافی ہو جائیں گی، ایسے ہی جہاں قیام جمعہ میں شک ہو، تو وہاں کوئی احتیاطاً چار رکعت ظہر کی نیت سے ادا کر لے، پھر معلوم ہو کہ جمعہ درست ہو گیا، تو وہ چار رکعات سنت جمعہ کی طرف سے کافی ہو جائیں گی۔

وَتَفَرَّعَ عَلَى اشتِرَاطِ نِيَّةِ الفَرضِيَّةِ أَنَّهُ لَو لَم يَعرِف: فرض نماز میں اس کی صفت کو متعین کرنا ضروری ہے، اس پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر کوئی شخص پنج وقتہ نمازوں کی فرضیت کا علم نہیں رکھتا؛ البتہ ان پانچوں نمازوں کو اپنے اپنے اوقات پر ادا کرتا ہے، تو اس کی وہ نمازیں ادا نہیں ہوں گی اور اس پر ان کی قضا لازم ہوگی، اسی طرح اگر کوئی شخص اس بات کا تو علم اور اعتقاد رکھتا ہے کہ نمازوں میں سے کچھ نمازیں فرض ہیں اور کچھ نفل؛ مگر یہ کہ کون سی فرض ہیں، اور کون سی نفل؟ اس بارے میں اس کو نہ واقفیت ہے اور نہ وہ ادائیگی کے وقت ان میں امتیاز کرتا ہے، تو اس کی بھی نماز ادا نہیں ہوگی، البتہ اگر وہ تمام نمازوں میں فرض کی نیت کرے، یا یہ کہ سب کو فرض سمجھتے ہوئے ادا کرے، تو پھر اس کی نمازیں ادا ہو جائیں گی؛ کیوں کہ اس صورت میں فرض میں فرض کی نیت ہوئی، اور نفل میں بھی فرض کی نیت ہو گئی، اور نفل فرض کی نیت سے بھی ادا ہو جاتی ہے کہ اعلیٰ ادنیٰ کو متضمن ہوتا ہے اور اگر وہ نہ تمام نمازوں میں فرض کی نیت کرے اور نہ سب کو فرض سمجھ کر ادا کرے، تو اس صورت میں اس کی صرف وہ نماز ادا ہوگی، جس کو وہ امام کے ساتھ پڑھے، بشرطے کہ اسی نماز کی نیت کرے، جو امام پڑھ رہا ہے۔

---

(١) شرح حموي.

﴿نمازیوں کی چھ اقسام﴾

"قنیة المنیة" میں اس مسئلہ کا بہترین تجزیہ پیش کیا گیا ہے، جس کو مصنف علیہ الرحمہ نے یہاں نقل فرمایا ہے، اس میں تحریر ہے کہ نماز پڑھنے والے افراد چھ طرح کے ہیں:

﴿۱﴾ پہلا شخص وہ ہے، جس کو اس بات کا علم ہے کہ کون سی نماز فرض ہے اور کون سی سنت، نیز وہ فرض و سنت کے معنی بھی جانتا ہے کہ فرض وہ ہے کہ جس کے کرنے پر ثواب کا استحقاق ہے اور نہ کرنے پر عقاب کا اور سنت وہ ہے کہ جس کے کرنے پر ثواب کا استحقاق تو ہے؛ مگر نہ کرنے پر کوئی عقاب نہیں ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ نماز کا نام لے لے، مثلاً صرف ظہر یا فجر کی نیت کرے، تب بھی اس کی نماز ادا ہو جائے گی، اس پر فرض کہہ کر تعیین کرنا لازم نہیں ہے۔

واضح رہے کہ "قنیہ" کے حوالہ سے فرض و سنت کے جو معنی یہاں ذکر کئے گئے ہیں، وہ فرض و سنت کا حکم ہے نہ کہ اس کے حقیقی معنی و مفہوم۔

﴿۲﴾ دوسرا شخص وہ ہے، جو مذکورہ تمام امور سے واقف ہے، وہ فرض و سنت نمازیں بھی جانتا ہے اور ان کا مفہوم بھی، البتہ نماز کے اندرونی فرائض و سنن کا اسے علم نہیں ہے، یعنی قیام و قراءت اور تسبیحات و تکبیرات وغیرہ میں سے کیا فرض ہے اور کیا سنت؟ اس چیز کا علم اس کو نہیں ہے؛ مگر ان سب کو صحیح طریقہ سے ادا کرتا ہے اور فرض کی نیت کرتا ہے، تو اس کی نماز ادا ہو جائے گی۔

﴿۳﴾ تیسرا شخص وہ ہے، جو فرض کی نیت سے نماز ادا کرتا ہے؛ مگر اس کے معنی کا اس کو علم نہیں ہے، تو اس کی نماز نہیں ہوگی، کہ معنی کے علم کے بغیر فرض کی نیت بحیثیت فرض متحقق نہیں ہو سکتی، البتہ اگر یہ امام کے ساتھ نماز پڑھے اور امام کی نماز کی نیت کرے تو پھر اس کی نماز ہو جائے گی(۱)۔

﴿۴﴾ چوتھا آدمی وہ ہے، جو یہ سمجھتا ہے کہ لوگ جو نمازیں پڑھتے ہیں، ان میں کچھ فرض ہیں اور کچھ نفل؛ مگر وہ فرض کو نفل سے ممتاز نہیں کرتا اور نہ سب کو فرض کی نیت سے ادا کرتا ہے، تو اس کی نماز نہیں ہوگی؛ کیوں کہ فرض کی تعیین یا کم از کم نماز کو فرض سمجھ کر ادا کرنا شرط ہے۔ اور بعض فقہا نے کہا ہے کہ یہ شخص جو نمازیں جماعت کے ساتھ پڑھے اور ان میں امام کی نماز کی نیت کرے، وہ نمازیں اس کی ادا ہو جائیں گی، جیسا کہ "فتح القدیر" کے حوالے سے ذکر کیا گیا۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۹۷.

﴿۵﴾ پانچواں شخص وہ ہے، جو تمام نمازوں کو فرض سمجھ کر ادا کرتا ہے، تو اس کی نماز ادا ہو جائے گی؛ مگر ایسے شخص کے پیچھے وہ نماز نہیں ہوگی، جس میں فرض کے برابر اس سے پہلے سنتیں مشروع ہیں، مثلاً فجر، ظہر، عصر اور عشاء؛ کیوں کہ اس شخص نے ان سنن کو بھی فرض سمجھ کر ادا کیا ہوگا؛ لہذا اس کا فرض انہی سے ادا ہو چکا، اب باقی نماز اس کی نفل ہوگی اور مفترض کی اقتدا متنفل کے پیچھے جائز نہیں ہے۔

﴿٦﴾ چھٹا شخص وہ ہے، جس کو اس کا علم ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر کچھ نمازیں فرض کی ہیں؛ مگر یہ معلوم نہیں کہ کون سی فرض ہے اور کون سی نفل، البتہ ان کو وہ ان کے اوقات میں ادا کرتا ہے اور فرض کی نیت نہیں کرتا، تو اس کی نماز نہیں ہوگی؛ لیکن یہ شخص بھی جو نمازیں امام کے ساتھ ادا کرے گا اور امام ہی کی نماز کی نیت کرے گا، اس کی وہ نمازیں ادا ہو جائیں گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ فرض کی تعیین اس وقت معتبر ہے، جب کہ تعیین کرنے والا فرض کے معنی و مفہوم سے واقف ہو اور فرض و نفل نمازوں کی تمییز رکھتا ہو کہ کون سی نماز فرض ہے اور کون سی نفل، اس کے بغیر تعیین معتبر نہیں ہوگی، البتہ جو فرض کے مفہوم سے تو واقف ہو؛ مگر فرض و نفل کی تمییز نہیں رکھتا، وہ اگر سب نمازوں کو فرض سمجھ کر ادا کرے، تو اس کی نماز ہو جائے گی اور جو فرض کے مفہوم ہی سے ناواقف ہو اس کی نماز کی ادائیگی کی صورت یہ ہے کہ وہ امام کے ساتھ شریک ہو کر اسی کی نماز کی نیت سے نماز ادا کرے، نیز نماز کی ادائیگی کے لئے نفس نماز کی فرضیت کا علم تو ضروری ہے؛ مگر نماز کے اندرونی سنن و فرائض کا علم ضروری نہیں ہے۔

﴿روزہ میں منوی کی صفت کو متعین کرنا﴾

وَأَمَّا فِي الصَّوْمِ: فَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّهُ يَصِحُّ بِنِيَّةٍ مُبَائِنَةٍ: یہاں سے روزہ میں منوی کی صفت کی تعیین کا حکم بیان کرتے ہیں، روزہ سے مراد رمضان کا ادا روزہ ہے، اس کے لئے فرض کی تعیین شرط نہیں ہے، یہ روزہ مطلق نیت سے؛ بلکہ مبائن نیت سے بھی ادا ہو جائے گا؛ لہذا اگر کوئی شخص لیلۃ الشک (۳۰ شعبان کی رات، بشرطے کہ آسمان ابر آلود ہو) میں آخر شعبان کی نیت سے روزہ رکھے، پھر ظاہر ہو کہ وہ یکم رمضان کا دن تھا، تو وہی آخر شعبان کی نیت سے رکھا ہوا روزہ یکم رمضان کے فرض روزہ کی طرف سے کافی ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الزَّكَاةُ: فَتُشْتَرَطُ لَهَا نِيَّةُ الفَرْضِيَّةِ، لأَنَّ الصَّدَقَةَ مُتَنَوِّعَةٌ، وَلَمْ أَرَ حُكْمَ نِيَّةِ الزَّكَاةِ المُعَجَّلَةِ، وَظَاهِرُ كَلامِهِمْ أَنَّهُ لا بُدَّ مِنْ نِيَّةِ الفَرْضِ، لأَنَّهُ تَعْجِيلٌ بَعْدَ أَصْلِ الوُجُوبِ، لأَنَّ سَبَبَهُ هُوَ النِّصَابُ النَّامِي، وَقَدْ وُجِدَ، بِخِلافِ الحَوْلِ، فَإِنَّهُ شَرْطٌ لِوُجُوبِ الأَدَاءِ، بِخِلافِ تَعْجِيلِ الصَّلاةِ عَلَى وَقْتِهَا، فَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ، لِكَوْنِ وَقْتِهَا سَبَبًا لِلْوُجُوبِ، وَشَرْطًا لِصِحَّةِ الأَدَاءِ.

وَأَمَّا الحَجُّ فَقَدَّمْنَا أَنَّهُ يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ، وَلَكِنْ عَلَّلُوهُ بِمَا يَقْتَضِي أَنَّهُ نَوَى فِي نَفْسِ الأَمْرِ الفَرْضِيَّةَ، قَالُوا: لأَنَّهُ لا يَتَحَمَّلُ المَشَاقَّ الكَثِيرَةَ إِلَّا لأَجْلِ الفَرْضِ، فَاسْتَنْبَطَ مِنْهُ المُحَقِّقُ ابْنُ الهُمَامِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ الوَاقِعُ مِنْهُ أَنَّهُ لَمْ يَنْوِ الفَرْضَ لَمْ يُجْزِهِ، لأَنَّ صَرْفَهُ إِلَى الفَرْضِ حَمْلاً لَهُ عَلَيْهِ عَمَلاً بِالظَّاهِرِ، وَهُوَ حَسَنٌ جِدًّا، فَلا بُدَّ فِيهِ مِنْ نِيَّةِ الفَرْضِ، لأَنَّهُ لَوْ نَوَى النَّفْلَ فِيهِ وَعَلَيْهِ حَجَّةُ الإِسْلامِ كَانَ نَفْلاً، وَلا بُدَّ مِنْ نِيَّةِ الفَرْضِ فِي الكَفَّارَاتِ، وَلِذَا قَالُوا: إِنَّ صَوْمَ الكَفَّارَةِ وَقَضَاءَ رَمَضَانَ يَحْتَاجُ إِلَى تَبْيِيتِ النِّيَّةِ مِنَ اللَّيْلِ، لأَنَّ الوَقْتَ صَالِحٌ لِصَوْمِ النَّفْلِ.

وَأَمَّا الوُضُوءُ وَالغُسْلُ فَلا دَخْلَ لَهُمَا فِي هَذَا المَبْحَثِ لِعَدَمِ اشْتِرَاطِ النِّيَّةِ فِيهِمَا.

وَأَمَّا التَّيَمُّمُ فَلا تُشْتَرَطُ لَهُ نِيَّةُ الفَرْضِيَّةِ، لأَنَّهُ مِنَ الوَسَائِلِ، وَقَدَّمْنَا أَنَّ نِيَّةَ رَفْعِ الحَدَثِ كَافِيَةٌ، وَعَلَى هَذَا الشُّرُوطُ كُلُّهَا لا تُشْتَرَطُ لَهَا نِيَّةُ الفَرْضِيَّةِ، لِقَوْلِهِمْ: إِنَّمَا يُرَاعَى حُصُولُهَا لا تَحْصِيلُهَا، وَكَذَا الخُطْبَةُ، لا تُشْتَرَطُ لَهَا نِيَّةُ الفَرْضِيَّةِ، وَإِنْ شَرَطْنَا لَهَا النِّيَّةَ، لأَنَّهَا لا يَتَنَفَّلُ بِهَا، وَلِذَا يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ صَلاةُ الجَنَازَةِ كَذَلِكَ، لأَنَّهَا لا تَكُونُ إِلَّا فَرْضًا، كَمَا صَرَّحُوا بِهِ، وَلِذَا لا تُعَادُ نَفْلاً.

وَلَمْ أَرَ حُكْمَ صَلاةِ الصَّبِيِّ فِي نِيَّةِ الفَرْضِيَّةِ، وَيَنْبَغِي أَنْ يَنْوِيَ صَلاةَ كَذَا الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَى المُكَلَّفِ فِي هَذَا الوَقْتِ، وَلَمْ أَرَ حُكْمَ نِيَّةِ فَرْضِ العَيْنِ فِي فَرْضِ العَيْنِ وَفَرْضِ الكِفَايَةِ فِيهِ، وَالظَّاهِرُ عَدَمُ الاشْتِرَاطِ.

وَأمَّا الصَّلاةُ المُعَادَةُ لارْتِكابِ مَكْرُوهٍ أوْ تَرْكِ وَاجِبٍ فَلا شَكَّ أنَّهَا جَابِرَةٌ، لا فَرْضٌ، لِقَوْلِهِمْ بِسُقُوطِ الفَرْضِ بِالأُوْلَى، فَعَلٰى هَذَا يَنْوِي كَوْنَهَا جَابِرَةً لِنَقْصِ الفَرْضِ، عَلٰى أنَّهَا نَفْلٌ تَحْقِيْقًا، وَأمَّا عَلٰى القَوْلِ بِأنَّ الفَرْضَ يَسْقُطُ بِهَا، فَلا خِفَاءَ فِي اشْتِرَاطِ نِيَّةِ الفَرْضِيَّةِ.

ترجمہ: اور بہر حال زکوۃ، تو اس کے لئے فرضیت کی نیت شرط قرار دی گئی ہے؛ اس لئے کہ صدقہ الگ الگ طرح کا ہوتا ہے اور میں نے پیشگی ادا کردہ زکوۃ کا حکم نہیں دیکھا اور ان کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ (اس میں) فرض کی نیت ضروری ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں اصل وجوب کے بعد پیشگی زکوۃ ادا کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ زکوۃ کے وجوب کا سبب نصاب نامی ہے، جو کہ پایا گیا، برخلاف سال کے گزرنے کی شرط کے، کہ وہ وجوب ادا کی شرط ہے، (اصل وجوب اس پر موقوف نہیں ہے)۔ (اور) برخلاف نماز کو اس کے وقت پر مقدم کرنے کے، کہ وہ جائز نہیں ہے؛ اس لئے کہ نماز کا وقت اس کے وجوب کا سبب ہے اور اس کی ادائیگی کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔

اور بہر حال حج؛ تو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ وہ مطلق نیت سے صحیح ہو جاتا ہے؛ لیکن انھوں نے اس کی جو علت بیان کی ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ نفس الامر میں فرض کی نیت پائی جاتی ہے، (چنانچہ) انھوں نے کہا ہے کہ حاجی اتنی زائد مشقتیں فرض حج کے لئے ہی برداشت کرتا ہے، جس سے محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے یہ استنباط کیا ہے کہ اگر واقعہ اس کی طرف سے یہ ہو کہ اس نے فرض کی نیت نہیں کی ہے (بایں طور کہ وہ کسی اور حج کی نیت کرلے)، تو وہ حج؛ فرض کی طرف سے کافی نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ اس کے حج کو فرض کی جانب پھیرنا ظاہر عمل کی رُو سے حج کو فرض پر محمول کرنے کے اعتبار سے تھا اور یہ (استنباط) بہت عمدہ ہے؛ لہٰذا اس میں فرض کی نیت ضروری ہے، (خواہ تعییناً ہو، یا اطلاقاً)؛ اس لئے کہ اگر وہ اس میں (صراحۃً) نفل کی نیت کرے، حال یہ کہ اس کے ذمہ حج فرض ہو، تو وہ نفل ہی شمار ہوگا۔ اور کفارات میں بھی فرض کی نیت ضروری ہے، اسی واسطے انھوں نے کہا ہے کہ کفارہ اور قضائے رمضان کا روزہ رات سے نیت کرنے کا محتاج ہے؛ اس لئے کہ وقت میں نفل روزہ کی بھی گنجائش ہے۔

اور بہر حال وضو اور غسل، تو ان میں نیت کے شرط نہ ہونے کی وجہ سے اس مبحث سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور بہر حال تیمّم، تو اس کے لئے فرضیت کی نیت شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ وسائل میں سے ہے اور ہم نے پہلے ذکر کر دیا کہ رفع حدث کی نیت (اس کے لئے) کافی ہے اور اسی بنا پر تمام شروط میں فرضیت کی نیت ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ انھوں نے کہا ہے کہ ان کا (مطلق) حصول مقصود ہوتا ہے نہ کہ (کسی خاص طریقہ سے) ان کا

حاصل کرنا۔ اور یہی حکم خطبہ کا ہے کہ اس کے لئے فرضیت کی نیت کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، اگر چہ ہم نے اس کے لئے (نفس) نیت کو شرط کہا ہے؛ کیوں کہ خطبہ نفل نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے مناسب یہ ہے کہ نماز جنازہ کا حکم بھی یہی ہو؛ کیوں کہ وہ بھی صرف فرض ادا ہوتی ہے، جیسا کہ انھوں نے تصریح کی ہے اور اسی واسطے وہ بطور نفل لوٹائی نہیں جاتی۔

اور مجھے فرض کی نیت کے بارے میں بچہ کا حکم نہیں ملا اور مناسب یہ ہے کہ (یہ اس کے لئے) شرط نہ ہو؛ کیوں کہ نماز ہی اس کے حق میں فرض نہیں ہے؛ لیکن مناسب یہ ہے کہ وہ اس نماز کی نیت کرے، جو اللہ تعالی نے اس وقت میں مکلّف شخص پر فرض کی ہے۔ اور نیز مجھے فرض عین میں فرض عین کی اور فرض کفایہ میں فرض کفایہ کی نیت کا حکم نہیں ملا اور ظاہر اس کی شرط نہ ہونا ہے۔

اور بہر حال وہ نماز جو مکروہ کے ارتکاب یا واجب کے ترک کی وجہ سے لوٹائی گئی ہو، تو اس میں شک نہیں کہ وہ جابر ہے، نہ کہ فرض، کیوں کہ انھوں نے کہا ہے کہ فرض پہلی نماز سے ساقط ہوگیا، تو اسی بنا پر وہ اس میں فرض کی کوتاہی کی تلافی کی نیت کرے گا کہ وہ حقیقت میں نفل ہے۔ اور بہر حال اس قول کی بنا پر کہ فرض اسی سے ساقط ہوگا، اس میں فرض کی نیت کے شرط ہونے پر کوئی خفاء نہیں ہے۔

﴿زکوۃ میں فرض کی نیت کرنا ضروری ہے﴾

تشریح: یہاں سے زکوۃ میں منوی کی صفت کی تعیین کا حکم بیان جاتا ہے، وہ یہ کہ زکوۃ میں اس کی صفتِ فرضیت کی تعیین کرنا ضروری ہے؛ کیوں کہ صدقات مختلف اقسام کے ہوتے ہیں، فرض بھی، واجب بھی اور نفل بھی، نیز اس کے اسباب بھی مختلف ہوتے ہیں، بعض صدقات مال کے مخصوص مقدار میں ملک میں ہوجانے کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں اور بعض نذر مان لینے کی وجہ سے اور بعض کسی جنایت کے کفارہ کے طور پر؛ لہذا دفع تزاحم کے لئے اس میں فرضیت کی نیت کرنا لازم ہوگا اور ادائے زکوۃ کے وقت فرض صدقہ کی یا خود زکوۃ کی نیت ضروری ہوگی اور نفس زکوۃ کی نیت فرض کی تعیین سے مستغنی کردے گی۔

نیز مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مجھے پیشگی ادا کی جانے والی زکوۃ کا حکم نہیں ملا کہ اس میں فرض کی نیت ہوگی یا نہیں؟؛ لیکن حضرات فقہا کے کلام سے ظاہر یہ ہے کہ اس میں بھی فرض کی نیت شرط ہو؛ کیوں کہ پیشگی زکوۃ اصل نصاب کے ملک میں آجانے کے بعد ادا کی جاتی ہے اور اصل نصاب ہی سبب وجوب زکوۃ ہے، حولان حول تو محض وجوبِ ادا کی شرط ہے، اس پر وجوب زکوۃ موقوف نہیں ہے؛ لہذا اصل نصاب کے ملک میں آتے ہی زکوۃ

واجب ہوجائے گی، خواہ سال نہ گزرا ہو؛ اس لئے سال گزرنے سے قبل جو پیشگی زکوۃ ادا کی جائے گی، وہ فرض کے طور پر ہی ادا شمار ہوگی اور اس میں بھی فرض کی نیت شرط ہوگی، جیسا کہ سال گزرنے کے بعد ادا کی جانے والی زکوۃ میں اس کی نیت شرط ہے، البتہ اگر نماز کو اس کے وقت پر مقدم کریں، تو چوں کہ نماز کا وقت اس کے لئے سبب وجوب بھی ہے اور ادا کی درستگی کی شرط بھی؛ اس لئے وقت سے قبل ادا کی جانے والی نماز درست ہی نہیں ہوگی، چہ جائے کہ اس میں فرض کی نیت ضروری ہو۔

﴿حج میں فرض کی نیت ضروری ہے، یا نہیں﴾

وَأَمَّا الحَجُّ فَقَدَّمْنَا أَنَّهُ يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ: اب حج میں منوی کی صفت کی تعیین کا حکم بیان کرتے ہیں، وہ یہ کہ حج مطلق نیت سے بھی ادا ہوجائے گا، اس میں فرض کی تعیین لازم نہیں ہے، جیسا کہ پہلے بھی اس کی تصریح کردی گئی تھی اور اس کی وجہ یہ ذکر کی گئی تھی کہ اس کا وقت اس کے لئے مشکل ہے؛ کیوں کہ اس میں معیار کی بھی مشابہت ہے اور ظرف کی بھی، تو اس میں ہر دو مشابہتوں کی رعایت کی گئی ہے، معیار کے ساتھ مشابہت کی رُو سے مطلق نیت سے ادائیگی کا حکم کیا گیا اور ظرف کے ساتھ مشابہت رکھنے کے لحاظ سے یہ حکم کیا گیا کہ اگر کسی اور حج کی نیت کی، تو وہی دوسرا حج ادا ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مطلق نیت سے حج ادا ہوجانے کی جو علت حضرات فقہا نے ذکر کی ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حج کرنے والا نفس الامر میں اطلاق کی صورت میں فرض حج کی ادائیگی کا ہی ارادہ رکھتا ہے اور اسی کی نیت کرتا ہے، گو وہ اس کی صراحت نہ کرے؛ کیوں کہ فقہا نے مطلق نیت سے حج ادا ہوجانے کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ آدمی حج میں جو سخت مشقت برداشت کرتا ہے اور جو غیر معمولی جانی و مالی قربانی کا تحمل کرتا ہے، ظاہر ہے کہ وہ فرض کی ادائیگی کے لئے ہے؛ کیوں کہ فرض کی ادائیگی اہم ہے، نفل کام کے لئے عموماً آدمی اس قسم کی قربانی نہیں دیتا، اس لحاظ سے اس کا یہ غیر معمولی محنت ومشقت برداشت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نفس الامر میں اس کی نیت وارادہ حج فرض کی ادائیگی کا ہے، اگرچہ اس نے صراحۃً اس کی نیت نہیں کی ہے؛ لہٰذا دلالتِ حال کی رُو سے اطلاق کی صورت فرض حج پر محمول ہوگی۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے اس علت سے یہ استنباط کیا ہے کہ اگر کوئی شخص واقعۃً حج فرض کی نیت نہ کرے، بایں طور کہ کسی اور حج کی نیت کرلے، تو چوں کہ اس نے ظاہر اور دلالت حال کے خلاف دوسری نیت کی صراحت کردی؛ لہٰذا ایسی صورت میں دلالت حال کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس نے جس حج کی صراحۃً نیت کی ہے،

وہی حج ادا ہوگا؛ کیوں کہ ضابطہ یہ ہے: **لا عِبرَةَ لِلدَّلالَةِ فِيْ مُقَابَلَةِ التَّصرِيْحِ۔**

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ علامہ کا یہ استنباط نہایت عمدہ ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ حج فرض میں فرض کی نیت ضروری ہے، خواہ تعیناً ہو اور خواہ اطلاقاً، لہٰذا اگر کسی نے حج فرض کے ذمہ ہوتے ہوئے حج نفل کی نیت کی تو نفل حج ہی ادا ہوگا، نہ کہ فرض حج؛ کیوں کہ اس صورت میں حج فرض کی نیت نہ تعیناً ہے اور نہ اطلاقاً۔

اس مقام کی یہ بے غبار شرح ہے اور "لَوْ كَانَ الوَاقِعُ مِنْهُ" إلخ کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس نے واقعتاً فرض کی نیت نہیں کی، جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کی طرف سے فرض کے بجائے کسی اور حج کی نیت پائی جائے، تو اس صورت میں اس کا فریضہ ادا نہیں ہوگا، "فتح القدیر" میں اس مقام کی مراجعت سے یہ مفہوم ومطلب بالکل واضح ہے (۱)۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اس کا خلاصہ یہاں جن الفاظ میں نقل کیا ہے، اس سے یہ بات پورے طور پر واضح نہیں ہوسکی، جس کی وجہ سے بعض شراح اور حاشیہ نگاروں کو اس موقع پر یہ اشکال پیش آیا کہ اس کلام کے اول وآخر میں تضاد ہے، شروع میں تو کہہ رہے ہیں کہ مطلق نیت سے حج ادا ہوجائے گا اور دوسری طرف کہہ رہے ہیں کہ اگر واقعۃً فرض کی نیت نہیں کی، تو فریضہ ادا نہیں ہوگا؛ حالاں کہ اطلاق کا مطلب یہی ہے کہ وہ فرض کی نیت نہ کرے۔

نیز مصنف علیہ الرحمہ نے آخر میں "فَلا بُدَّ مِنْ نِيَّةِ الفَرْضِ" میں جو نتیجہ ذکر کیا ہے، یہ بھی ابتدائے تصریح "يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ" کے معارض ہے۔

﴿ادائیگی کفارات میں فرض کی نیت ضروری ہے﴾

وَلا بُدَّ مِنْ نِيَّةِ الفَرْضِ فِيْ الكَفَّارَاتِ: کفارہ، خواہ اس کی ادائیگی کی کوئی بھی صورت ہو، اس میں فرض کی نیت لازمی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرات فقہا نے فرمایا ہے کہ کفارہ کا روزہ اور قضائے رمضان کا روزہ؛ ان میں رات سے نیت کرنا ضروری ہے؛ کیوں کہ ان کے اوقات میں نفل روزہ کی بھی گنجائش ہے، لہٰذا دفع مزاحم کے لئے رات ہی سے ان کی نیت کی جائے گی، اسی طرح کفارہ کی ادائیگی کی جو صورتیں ہیں: عتق، اطعام اور صوم ان کو چوں کہ فرض، واجب اور نفل بہر صورت انجام دیا جاتا ہے، لہٰذا یہاں بھی دفع مزاحم کے لئے خاص طور سے فرض کی نیت کی جائے گی، تاہم اس قدر تعیین بھی کافی ہے کہ فلاں چیز کا کفارہ ادا کرتا ہوں کہ اس میں تمام امور کی نیت آگئی۔

---

(۱) فتح القدیر/ الحج/ باب الإحرام ۲/ ۳۴۳.

﴿وسائل میں فرض کی نیت لازم نہیں﴾

وَأَمَّا الوُضُوءُ وَالغُسلُ فَلا دَخلَ لَهُمَا فِي هَذَا المَبحَثِ: وضواورغسل میں منوی کی صفت کی تعیین کا کیا حکم ہے، اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ دونوں اس مبحث سے خارج ہیں؛ کیوں کہ ان میں نفس نیت ہی لازم نہیں ہے؛ لہذا صفت کی تعیین بدرجۂ اولی لازم نہیں ہوگی، البتہ تیمّم کے لئے اگر چہ نفس نیت لازم ہے؛ مگر صفت یعنی وجوب یا ندب کی تعیین اس میں بھی شرط نہیں ہے، چنانچہ گزر چکا ہے کہ رفع حدث کی نیت کر لینا اس میں کافی ہے اور وجہ یہ ہے کہ وہ وسائل میں سے ہے اور وسائل جس طرح بھی موجود ہو جائیں، معتبر ہوتے ہیں۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہ صرف تیمّم ہی کا حکم نہیں ہے؛ بلکہ تمام شروط کا یہی حکم ہے، ان میں فرضیت کی نیت لازم نہیں ہے، اگر چہ وہ خود لازم ہیں۔

وَكَذَا الخُطبَةُ، لا تُشتَرَطُ لَهَا نِيَّةُ الفَرضِيَّةِ: منوی کی صفت کی تعیین کے بارے میں جو حکم تیمّم کا ذکر کیا گیا، وہی خطبہ کا حکم ہے، خطبہ میں بھی گو نفس نیت لازم ہے، جیسا کہ شروع میں گزرا(۱)؛ مگر فرضیت کی نیت لازم نہیں ہے؛ اس لئے کہ خطبۂ جمعہ ہمیشہ فرض ہی ادا ہوتا ہے، اس میں نفل کی صورت نہیں ہے، تو چوں کہ اس میں نفل کی مزاحمت نہیں ہے؛ اس لئے اس میں فرض کی نیت لازم نہیں ہوگی۔

﴿نماز جنازہ میں بھی فرض کی نیت لازم نہیں﴾

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ نماز جنازہ کا حکم بھی یہی ہو، یعنی اس میں بھی فرض کی نیت لازم نہ ہو؛ کیوں کہ وہ بھی ہمیشہ فرض ہی ادا ہوتی ہے، حتی کہ ولی وغیرہ اگر اس کا اعادہ بھی کرے، تو وہ بھی فرض واقع ہوگی نہ کہ نفل، اس لئے مزاحم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس میں بھی فرض کی نیت لازم نہیں ہوگی۔

﴿بچہ نماز میں کیا نیت کرے﴾

وَلَم أَرَ حُكمَ صَلاةِ الصَّبِيِّ فِي نِيَّةِ الفَرضِيَّةِ: بچہ گو ابھی بالغ نہ ہوا ہو؛ مگر عادت بنانے کے لئے سات سال سے ہی اس کو نماز پڑھنے کی تاکید کرنا والدین پر واجب ہے، نیز جب وہ دس سال کا ہو جائے، تو پھر اس کی سرزنش کرنے کا بھی حکم ہے(۲)۔

---

(١) الأشباه ص: ٣٦.

(٢) مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع. (أبوداود/ الصلاة/ متى يؤمر الغلام بالصلاة رقم: ٤٩٥).

بہر حال بچہ جوفرض نماز پڑھے گا،تو اس پر فرض کی نیت کرنا لازم ہے، یا نہیں؟
مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کی تصریح نہیں ملی؛ لیکن مناسب یہ لگتا ہے کہ اس پر فرض کی نیت لازم نہ ہو، اس لئے کہ اس پر نماز فرض نہیں اور جب نماز ہی فرض نہیں، تو پھر فرض کی نیت بدرجۂ اولی لازم نہیں ہوگی؛ البتہ اس کو عادت ڈالنے کے لئے اس سے یہ نیت کرائی جائے کہ اللہ تعالی نے اس وقت میں مکلّف (عاقل بالغ) شخص پر جو نماز فرض کی ہے، اس کو پڑھتا ہوں۔

وَلَمْ أرَ حُكْمَ نِيَّةِ فَرْضِ العَيْنِ فِي فَرْضِ العَيْنِ: مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ فرض عین میں "فرض عین" کی اور فرض کفایہ میں "فرض کفایہ" کی نیت کی جائے گی یا نہیں؟ اس کی تصریح بھی مجھے نہیں ملی؛ لیکن ظاہر یہ ہے کہ فرض عین ہو یا فرض کفایہ، صرف فرض کی نیت کر لینا کافی ہے، عین یا کفایہ کے اضافہ کی ضرورت نہیں ہے۔

"فرض عین" وہ عمل ہے جس کا ہر شخص پر خود انجام دینا فرض ہو اور "فرض کفایہ" وہ عمل ہے، کہ جس کو کوئی شخص بھی انجام دے دے، تو سب کی طرف سے کافی ہو جائے، فرض کی طرح سنت بھی دو طرح کی ہیں: سنت عین اور سنت کفایہ، سنت عین کی مثال تراویح ہے اور سنت کفایہ کی مثال ہر محلّہ میں اس کی جماعت کا قیام ہے(١)۔

﴿صلاۃ معادہ اور اس میں نیت کا حکم﴾

وَأمَّا الصَّلاةُ المُعَادَةُ لارْتِكَابِ مَكْرُوهٍ أوْ تَرْكِ وَاجِبٍ: نماز میں اگر کسی واجب کا ترک ہو جائے، یا مکروہ تحریمی کا ارتکاب ہو جائے، تو اس نماز کے اعادہ کا حکم ہے، چنانچہ فقہا نے یہ ضابطہ بیان کیا ہے: "**كُلُّ صَلاةٍ أُدِّيَتْ مَعَ كَرَاهَةِ التَّحْرِيمِ تُعَادُ**"، اور یہ اعادہ اس نماز کے وقت کے اندر اندر واجب ہے اور اس کے نکل جانے کے بعد مستحب، البتہ علامہ شامی رحمہ اللہ کا رجحان یہ ہے کہ بہر صورت واجب ہے(٢)، تو ایسی نماز جو مذکورہ وجوہ کی بنا پر دوبارہ پڑھی جا رہی ہو، اس میں نیت کی کیا حیثیت ہے؟ اس میں فرض کی تعیین لازم ہے یا نہیں؟

اس کا حکم ایک دوسرے مسئلہ پر متفرع ہے، وہ یہ کہ ایسی صورت میں جب نماز دوبارہ پڑھی جائے گی، تو فرض پہلی نماز سے ادا مانا جائے گا، یا دوسری نماز سے؟

---

(١) رد المحتار على الدر المختار ١/ ٣٦١.
(٢) الدر المختار مع رد المحتار ١/ ٣٠٧، ٤٨٦. (نعمانية)

حضرات فقہا اور حضرات اکابر کے درمیان اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے، جمہور فقہا اور ہمارے اکابر میں سے اکثر کی رائے یہ ہے کہ فرض پہلی نماز سے ادا مانا جائے گا اور یہ صلاۃ معادہ اس کی تکمیل اور اس کے نقص کی تلافی کے لئے ہے اور قاضی ابوالیسر البزدوی (ت ۴۲۱ھ) اور علامہ شامی رحمہما اللہ اور ہمارے اکابر میں سے حضرت تھانوی رحمہ اللہ اور مفتی نظام الدین صاحب رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس دوسری نماز سے ہی فریضہ ادا ہوگا کہ یہی دوسری نماز کامل اور جملہ امور پر مشتمل ہے؛ مگر پہلے قول کو ترجیح ہے، اکثر فقہائے اکابر اسی کے قائل ہیں اور اسی کو انھوں نے مختار قرار دیا ہے؛ کیوں کہ پہلی نماز کے سارے ارکان ادا ہو گئے، صرف ایک واجب کے رہ جانے، یا کراہت تحریمی کے ارتکاب سے جو نقص پیدا ہوا اس کی تکمیل کے لئے اعادہ کا حکم ہے، یہ اعادہ کردہ نماز بمنزلہ سجدۂ سہو ہے، جس طرح سجدۂ سہو سے نقص دور ہو کر نماز کی تکمیل ہوتی ہے، اسی طرح مذکورہ صورت میں اس کے اعادہ سے بھی نماز کی تکمیل ہوتی ہے، لہٰذا یہ اعادہ کردہ نماز اصل فرض نہیں ہوگی، اصل فرض پہلی ہی نماز شمار ہوگی، نیز کوئی بھی اس نماز کے اعادہ کو فرض نہیں کہتا، اگر اس نماز کے اعادہ پر فرض کی ادائیگی موقوف ہوتی، تو اس کو فرض قرار دیا جاتا، جس سے معلوم ہوا کہ اصل فریضہ پہلی نماز سے ادا ہو چکا(١)۔

﴿صلاۃِ معادہ میں نئے لوگوں کی شرکت کا حکم﴾

اسی مسئلہ پر یہ کثیر الوقوع مسئلہ متفرع ہے کہ صلاۃ معادہ میں اگر نئے لوگ شریک ہوں، جو پہلی نماز میں شریک نہیں تھے، تو ان کا فرض ادا ہوگا یا نہیں؟

تو پہلے قول کے مطابق، جو مختار و راجح قول ہے، ان کا فرض ادا نہیں ہوگا کہ یہ دوسری نماز فرض نہیں ہے اور متنفل کے پیچھے مفترض کی نماز نہیں ہوتی۔ اور دوسرے قول کے مطابق چوں کہ یہی صلاۃ معادہ بطور فرض ادا ہو رہی ہے؛ اس لئے اس میں ان کی شرکت درست ہوگی اور ان کا فرض ادا ہو جائے گا۔

بہر حال یہاں صرف اتنا ذکر کرنا ہے کہ اس صلاۃ معادہ میں منوی کی صفت کی تعیین کا کیا حکم ہے؟

---

(١) رد المحتار ١/ ٣٠٧، ٤٨٦ (نعمانية)، فتح القدير ١/ ٢٦٢، حلبي كبير ص: ٢٦٥، طحطاوي على المراقي ص: ١٤٤، امداد الفتاوى ١/ ٥٤٥، امداد الأحكام ٢/ ١٦٣، كفايت المفتي ٣/ ٩٣، فتاوى دارالعلوم ٣/ ٣٧١، ٤/ ٣٧٩، أحسن الفتاوى ٣/ ٣٤١، فتاوى رحيمية قديم ١/ ١٩٨، فتاوى محمودية جديد ٦/ ٤٤٦.

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جولوگ پہلی نماز سے فریضہ کی ادائیگی کے قائل ہیں، تو چوں کہ ان کے یہاں یہ دوسری نماز محض نماز کے نقص کی تلافی کے لئے ہے اور در حقیقت اس کی حیثیت نفل کی ہے؛ اس لئے اس میں ان کے یہاں فرض کی تعیین لازم نہیں ہوگی، صرف نماز اول کے انجبار اور تدارک کی نیت کر لینا کافی ہوگا اور جو حضرات اسی دوسری نماز سے فرض کی ادائیگی کے قائل ہیں، ان کے یہاں اس میں فرض کی نیت لازم ہوگی، کما هُو لا يَخفَى۔

وَأَمَّا نِيَّةُ الأَدَاءِ وَالقَضَاءِ فَفِي التَّتَارْ خَانِيَّةِ(١): إِذَا عَيَّنَ الصَّلاةَ الَّتِي يُؤَدِّيهَا صَحَّ، نَوَى الأَدَاءَ أَوْ القَضَاءَ، وَقَالَ فَخْرُ الإِسْلامِ(٢) وَغَيْرُهُ فِي الأُصُولِ فِي بَحْثِ الأَدَاءِ وَالقَضَاءِ: أَنَّ أَحَدَهُمَا يُسْتَعْمَلُ مَكَانَ الآخَرِ، حَتَّى يَجُوزَ الأَدَاءُ بِنِيَّةِ القَضَاءِ وَبِالعَكْسِ، وَبَيَانُهُ: أَنَّ مَا لا يُوصَفُ بِهِمَا لا تُشْتَرَطُ لَهُ كَالعِبَادَةِ المُطْلَقَةِ عَنِ الوَقْتِ، كَالزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الفِطْرِ وَالعُشْرِ وَالخَرَاجِ وَالكَفَّارَاتِ، وَكَذَا مَا لا يُوصَفُ بِالقَضَاءِ كَصَلاةِ الجُمُعَةِ، فَلا الْتِبَاسَ، لأَنَّهَا إِذَا فَاتَتْ مَعَ الإِمَامِ يُصَلِّي الظُّهْرَ، وَأَمَّا مَا يُوصَفُ بِهِمَا كَالصَّلاةِ الخَمْسِ، فَقَالُوا: لا تُشْتَرَطُ أَيْضًا.

قَالَ فِي فَتْحِ القَدِيرِ (٣): لَوْ نَوَى الأَدَاءَ عَلَى ظَنِّ بَقَاءِ الوَقْتِ، فَتَبَيَّنَ خُرُوجُهُ أَجْزَأَهُ، وَكَذَا عَكْسُهُ. وَفِي النِّهَايَةِ (٤): لَوْ نَوَى فَرْضَ الوَقْتِ بَعْدَ مَا

(١) الفتاوى التتار خانية/ فرائض الصلاة وغيرها ٢/ ٤٦.

(٢) هو فخر الإسلام البزدوي، تقدم ذكره في مقدمة الكتاب، وكتابه في الأصول: كنز الأصول إلى معرفة الأصول، يعرف بأصول البزدوي، وهذا مبحث مذكور في باب بلا ترجمة بعد باب موجب الأمر ١/ ٢٥، وانظر لهذا البحث: التحبير شرح التحرير لابن أمير الحاج ٢/ ٦٨٦.

(٣) لم أجده في فتح القدير، ولكنه مذكور في الشامي نقلا عنه على اعتماد المصنف ابن نجيم ١/ ٢٨٣.

(٤) كذا في النسخة المتداولة المطبوعة بدارالعلوم ديوبند، وفي بعض النسخ الأخرى، وفي النسخة المطبوعة بكراتشي والمطبوعة ببيروت: البناية، وكذا في الشامية ١/ ٢٨٢ (نعمانية) نقلا عن الأشباه، وأيضا هذه المسئلة مذكورة في البناية ٢/ ١٦١، المطبوعة بالمكتبة التجارية، مكة المكرمة.

خَرَجَ الوَقْتُ لا يَجُوزُ، وَإِنْ شَكَّ فِي خُرُوجِهِ، فَنَوى فَرْضَ الوَقْتِ جَازَ، وَفِي الجُمُعَةِ يَنْوِيهَا وَلا يَنْوِي فَرْضَ الوَقْتِ، لِلاخْتِلافِ فِيهِ.

وَفِي التَّتَارْخَانِيَّةِ(١): كُلُّ وَقْتٍ شَكَّ فِي خُرُوجِهِ، فَنَوى ظُهْرَ الوَقْتِ مَثَلاً، هَلْ يَجُوزُ بِنِيَّةِ القَضَاءِ؟ وَالمُخْتَارُ الجَوَازُ إِذَا كَانَ فِي قَلْبِهِ فَرْضُ الوَقْتِ، وَكَذَا القَضَاءُ بِنِيَّةِ الأَدَاءِ، هُوَ المُخْتَارُ.

وَذَكَرَ فِي كَشْفِ الأَسْرَارِ شَرْحِ أُصُوْلِ فَخْرِ الإِسْلامِ(٢): أَنَّ الأَدَاءَ يَصِحُّ بِنِيَّةِ القَضَاءِ حَقِيقَةً، كَنِيَّةِ مَنْ نَوى أَدَاءَ ظُهْرِ اليَوْمِ بَعْدَ خُرُوجِ الوَقْتِ عَلىٰ ظَنٍّ أَنَّ الوَقْتَ بَاقٍ، وَكَنِيَّةِ الأَسِيرِ الَّذِي اشْتَبَهَ عَلَيْهِ شَهْرُ رَمَضَانَ، فَتَحَرَّى شَهْرًا، وَصَامَهُ بِنِيَّةِ الأَدَاءِ، فَوَقَعَ صَوْمُهُ بَعْدَ رَمَضَانَ، وَعَكْسُهُ، كَنِيَّةِ مَنْ نَوى قَضَاءَ الظُّهْرِ عَلىٰ ظَنٍّ أَنَّ الوَقْتَ قَدْ خَرَجَ، وَلَمْ يَخْرُجْ بَعْدُ، وَكَنِيَّةِ الأَسِيرِ الَّذِي صَامَ رَمَضَانَ بِنِيَّةِ القَضَاءِ عَلىٰ ظَنٍّ أَنَّهُ قَدْ مَضَى، وَالصِّحَّةُ فِيهِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ أَتَى بِأَصْلِ النِّيَّةِ، وَلٰكِنَّهُ أَخْطَأَ فِي الظَّنِّ، وَالخَطَاءُ فِي مِثْلِهِ مَعْفُوٌّ، انتَهى.

وَأَمَّا الحَجُّ فَيَنْبَغِي أَنْ لا تُشْتَرَطَ فِيهِ نِيَّةُ التَّمْيِيزِ بَيْنَ الأَدَاءِ وَالقَضَاءِ.

ترجمہ: اور بہر حال ادا وقضا کی نیت، تو تاتارخانیہ میں ہے کہ جب اس نماز کو متعین کر دیا جس کو ادا کیا جا رہا ہے، تو صحیح ہے، (یعنی اتنا ہی کافی ہے، اب خواہ) ادا کی نیت کرے، یا قضا کی۔

اور فخر الاسلام وغیرہ نے اصول فقہ میں ادا وقضا کی بحث میں کہا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتا ہے، حتی کہ ادا قضا کی نیت سے جائز ہے اور اس کے برعکس بھی۔

اور اس کی (مزید) وضاحت یہ ہے کہ جو عبادات ادا وقضا کے ساتھ متصف نہیں ہوتیں، ان کے لئے اس کی تعیین شرط نہیں ہے، جیسے وہ عبادات جس میں وقت کی تحدید نہ ہو، مثلاً زکوۃ، صدقۃ الفطر، عشر، خراج اور کفارات۔

اور یہی حکم ان عبادات کا ہے جو قضا کے ساتھ متصف نہیں ہوتیں، جیسے جمعہ کی نماز، تو اس میں بھی اشتباہ (کا اندیشہ) نہیں؛ کیوں کہ جب وہ امام کے ساتھ فوت ہو جائے گی، تو وہ ظہر پڑھے گا (نہ کہ جمعہ)۔

---

(١) التتار خانية/ فرائض الصلاة وغيرها ٢/ ٤٤ - ٤٥.

(٢) كشف الأسرار/ باب يلقب ببيان صفة حكم الأمر ١/ ٢٠٧.

اور بہر حال وہ عبادات جو دونوں کے ساتھ متصف ہوتی ہیں، جیسے پنج وقتہ نمازیں، تو فقہا نے فرمایا ہے کہ اس کی تعیین ان کے لئے بھی شرط نہیں ہے، "فتح القدیر" میں کہا ہے کہ اگر وقت کے باقی رہنے کے گمان میں ادا کی نیت کی، پھر اس کا نکل جانا معلوم ہوا، تو وہ نماز اس کے لئے کافی ہوگی اور یہی حکم اس کے برعکس صورت کا ہے۔ اور "نہایہ" میں ہے کہ اگر وقت کے نکل جانے کے بعد فرض الوقت کی نیت کی، تو یہ جائز نہیں ہے اور اگر اس کے نکلنے میں شک ہو اور وہ فرض الوقت کی نیت کرے، تو یہ جائز ہے اور جمعہ میں جمعہ ہی کی نیت کرے، فرض الوقت کی نیت نہ کرے؛ کیوں کہ اس میں اختلاف ہے۔

اور "تاتارخانیہ" میں ہے کہ ہر وہ وقت کہ جس کے نکلنے میں شک ہو اور وہ اس میں مثلاً ظہر الوقت کی نیت کرے، پھر (ظاہر ہو کہ) وہ نکل چکا تھا، تو مختار قول جواز کا ہے اور اس میں انھوں نے اختلاف کیا ہے کہ وقتیہ نماز کیا قضا کی نیت سے جائز ہے؟ اور مختار جواز ہے، بشرطے کہ اس کے دل میں فرض الوقت (کا خیال) ہو۔ اور ایسے ہی قضا؛ ادا کی نیت سے جائز ہے، یہی مختار ہے۔

اور "اصول فخر الاسلام" کی شرح "کشف الاسرار" میں مذکور ہے کہ ادا حقیقۃً قضا کی نیت سے درست ہے، جیسا کہ کوئی شخص وقت کے نکل جانے کے بعد اس گمان پر کہ وقت باقی ہے آج کی ظہر کی نیت کر لے اور جیسا کہ اس قیدی کی نیت؛ کہ جس پر رمضان کا مہینہ مشتبہ ہو جائے اور وہ مہینہ کے بارے میں غور کرے اور ادا کی نیت سے اس کا روزہ رکھے، تو اس کا روزہ رمضان کے بعد واقع ہو اور اس کا عکس بھی، یعنی قضا؛ ادا کی نیت سے صحیح ہے، جیسا کہ کوئی شخص اس گمان پر کہ وقت نکل چکا ہے، ظہر کی قضا کی نیت کرے، حالاں کہ ابھی وقت نہ نکلا ہو اور جیسا کہ اس قیدی کی نیت کہ جو قضا کی نیت سے رمضان کا روزہ رکھے، اس گمان میں کہ رمضان گزر چکا ہے۔ اور اس میں صحت کا حکم اس اعتبار سے ہے کہ اس نے نفس نیت کر لی ہے، البتہ ظن میں خطا کی ہے اور اس جیسی خطا معاف ہے، انتہی۔ اور بہر حال حج، تو مناسب یہ ہے کہ اس میں ادا و قضا کے درمیان تمیز کی نیت شرط نہ ہو۔

﴿ادا، قضا اور اعادہ کے معنیٰ﴾

تشریح: منوی کی صفت میں سے ایک صفت ہے اس کا ادا ہونا۔ ادا کی تعریف ہے: "فِعلُ الوَاجِبِ فِي وَقتِهِ"، یعنی واجب کو اس کے وقت میں ادا کرنا، خواہ اس کا وقت مخصوص ہو، یا غیر مخصوص۔ اور قضا کہتے ہیں: "فِعلُ الوَاجِبِ بَعدَ وَقتِهِ"، یعنی واجب کو اس کا وقت گزرنے کے بعد ادا کرنا، ظاہر ہے کہ وقت کا گزرنا وہاں متحقق ہوگا، جہاں وقت متعین اور محدود ہو، اگر کسی عبادت کا وقت محدود نہیں ہے، تو پھر وہ عبادت ہمیشہ ادا ہی ہوگی،

خواہ کبھی بھی اس کو کریں، مثلاً زکوۃ، یہ الگ بات ہے کہ اس کی ادائیگی میں جلدی کرنی چاہئے، کماسیأتی، نیز عبادت کے ادا ہونے کے لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام عبادت وقت میں ادا کی جائے؛ بلکہ اس کا ادنی حصہ وقت میں ادا ہوجانا اس کے ادا شمار ہونے کے لئے کافی ہے، چنانچہ نماز کی اگر صرف تحریمہ بھی اس کے وقت میں کہہ لی اور باقی تمام نماز وقت کے بعد ادا ہوئی، تو وہ نماز ادا شمار ہوگی، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایک رکعت کا وقت میں ادا ہونا ادا کے لئے ضروری ہے، کمامر۔

اسی کے قریب ایک لفظ ''اعادہ'' ہے، اس کی تعریف یہ کی گئی ہے: ''فِعلُ مِثلِ الوَاجِبِ فِيْ وَقتِهِ''، یعنی واجب کے مثل عمل کو اس کے وقت میں انجام دینا، ادا اور قضا میں تو نفس واجب کو انجام دیا جاتا ہے اور ''اعادہ'' میں واجب کے مثل عمل کو انجام دیا جاتا ہے، نیز اس تعریف میں تصریح ہے کہ ''اعادہ'' کا تحقق وقت کے اندر اندر ہوگا؛ مگر علامہ شامی رحمہ اللہ نے ثابت کیا ہے کہ وقت کے بعد بھی اعادہ کا اطلاق ہوگا اور ''اعادہ'' ادا و قضا ہر دو طرح متحقق ہوتا ہے، وقت کے اندر ''اعادہ'' ادا شمار ہوگا اور وقت کے بعد قضا(١)۔

﴿نماز میں ادا اور قضا کو متعین کرنا ضروری ہے، یا نہیں؟﴾

بہر کیف؛ نماز میں ادا و قضا کی تعیین بھی ضروری ہے یا نہیں؟ اس کا کچھ اجمالی بیان پہلے بھی آچکا ہے، یہاں اس کی مزید تفصیل بیان کرتے ہیں، چنانچہ ''تاتارخانیہ'' کے حوالہ سے مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جب وہ اس نماز کو متعین کردے، جس کو وہ ادا کررہا ہے، تو یہ نماز کے درست ہونے کے لئے کافی ہے، خواہ اس کے ساتھ ادا کی نیت کرے یا قضا کی اور خواہ ان میں سے کسی کی بھی نیت نہ کرے؛ کیوں کہ اصل نماز کو متعین کرنا ہے اور وہ ہوچکی۔

علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ وغیرہ کے حوالہ سے مزید ذکر کرتے ہیں کہ ادا و قضا میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتا ہے؛ لہذا ادا؛ قضا کی نیت سے اور قضا؛ ادا کی نیت سے ادا ہوجائے گی؛ مگر یہ ضابطہ اتنا عام نہیں ہے، جیسا کہ آگے ذکر کیا جائے گا، نیز فرماتے ہیں کہ عبادات تین طرح کی ہیں:

﴿١﴾ ایک وہ جو ادا اور قضا کی صفت کے ساتھ متصف ہی نہیں ہوتیں، وہ ہمیشہ ادا ہی شمار ہوتی ہیں، خواہ کبھی بھی ان کو انجام دیا جائے، مثلاً وہ عبادات جن کا وقت متعین نہیں ہے، جیسے: زکوۃ، صدقۃ الفطر، عشر، خراج اور کفارات، ان میں وقت کی تحدید نہیں ہے، کبھی بھی ان کو ادا کیا جاسکتا ہے، البتہ یہ مسئلہ الگ ہے کہ بلاتاخیر ان کو ادا کرنا چاہئے، تاخیر کرنے کی صورت میں گناہ ہوگا؛ مگر کبھی بھی ادا کریں، یہ ادا ہی شمار ہوں گی۔

---

(١) الدر المختار مع رد المحتار ١/ ٢٨٥ - ٢٨٦ (نعمانية).

﴿۲﴾ دوسری وہ عبادات جو صرف ادا ہوتی ہیں، ان میں قضا کا تحقق نہیں ہوتا، مثلاً جمعہ؛ یہ صرف ادا ہوگا، اس کی قضا نہیں ہوتی، اس کے بجائے ظہر پڑھی جاتی ہے، یا مثلاً عیدین اور جنازہ کی نماز ان کے فوت ہوجانے کی صورت میں ان کے بدل اور قضا کے طور پر کوئی نماز نہیں پڑھی جاتی، اس قسم کی عبادات میں بھی چوں کہ ادا و قضا کا آپس میں کوئی ملتبس ہونے کا اندیشہ نہیں ہے؛ اس لئے ان میں بھی ان کی تعیین شرط نہیں ہوگی۔

﴿۳﴾ تیسری وہ عبادات جو ادا و قضا ہر دو کے ساتھ متصف ہوتی ہیں، مثلاً پنج وقتہ نمازیں، حضرات فقہا نے ان میں بھی ادا و قضا کی تعیین کو شرط اور ضروری نہیں قرار دیا۔

چنانچہ ''فتح القدیر'' میں تحریر ہے کہ اگر وقت باقی رہنے کے گمان پر ادا نماز پڑھنے کی نیت کی، جب کہ وقت نکل چکا تھا، تو اس کی نماز درست ہوجائے گی اور قضا شمار ہوگی، اگر چہ اس نے نیت ادا کی کی تھی، اسی طرح اگر کسی نے اس گمان پر کہ وقت نکل چکا ہے، قضا نماز کی نیت کرلی، پھر معلوم ہوا کہ وقت باقی تھا، تو اس کی یہ نماز درست ہوجائے گی اور ادا شمار ہوگی، گو اس کی نیت قضا کی تھی۔

﴿فرض الوقت کی نیت سے نماز صحیح ہوگی، یا نہیں؟﴾

وَفِي النِّهَايَةِ: لَوْ نَوَى فَرْضَ الْوَقْتِ بَعْدَ مَا خَرَجَ الْوَقْتُ لا يَجُوْزُ: بعض نسخوں میں ''نہایہ'' کے بجائے ''بنایہ'' ہے، یہاں اس کے حوالہ سے کچھ اور مسائل کا ذکر کرتے ہیں، جن میں اگر چہ صراحۃً ادا و قضا کی نیت نہیں پائی جاتی؛ البتہ بالواسطہ ان کا تعلق ادا و قضا ہی سے ہے، بحث ثالث: ''منوی کی تعیین وعدم تعیین'' کے شروع میں بھی ان کا تذکرہ آچکا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ وقت نکل جانے کے بعد فرض الوقت کی نیت کرے، تو اس صورت میں اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی؛ مگر یہ علی الاطلاق نہیں ہے، ماقبل میں اس مسئلہ میں یہ تفصیل ذکر کی جاچکی ہے کہ اگر اس کو خروج وقت کا علم ہو اور پھر بھی وہ فرض الوقت کی نیت کرے، تو اس کی نماز ہوجائے گی اور اگر اس کو خروج وقت کا علم نہ ہو اور پھر فرض الوقت کہہ کر نیت کرے، تو اب اس کی نماز نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر وقت نکل چکا ہو؛ مگر اس کو وقت نکل جانے میں شک ہو اور پھر وہ فرض الوقت کی نیت کرے، تو مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے، یعنی اس کی نماز ہوجائے گی؛ مگر صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی نماز نہیں ہوگی؛ کیوں کہ جب عدم علم کی صورت میں نماز صحیح نہیں ہوئی، تو شک کی صورت میں بدرجۂ اولی نماز نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ عدم علم کی صورت میں نماز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں فرض الوقت سے اس کی مراد

گزشتہ وقت کی نماز مثلاً ظہر ہوتی ہے، جب کہ وقت عصر کا ہے، تو گویا وہ عصر کی نیت سے ظہر ادا کرنا چاہتا ہے، حالاں کہ ظہر؛ عصر کی نیت سے ادا نہیں ہوتی، بعینہ یہی صورت حال شک کی صورت میں پائی جاتی ہے؛ لہذا شک کی صورت میں بھی نماز نہیں ہوگی (۱)۔

﴿جمعہ میں کیا نیت کرے؟﴾

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جمعہ میں کون سی نماز کی نیت کرے؟

فرماتے ہیں کہ چوں کہ اس کے بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور احناف میں سے امام زفر رحمہم اللہ اسی کو فرض الوقت کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ جمعہ کے دن بھی اصل فریضہ ظہر کو ہی قرار دیتے ہیں اور جمعہ کو ظہر کا بدل مانتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کے مذہب کے مطابق اگر کوئی شخص جمعہ سے قبل ظہر پڑھ لے، تو اگر چہ یہ ناجائز ہے اور اس کے لئے اب بھی جمعہ کی سعی کرنا واجب ہے؛ لیکن اگر وہ جمعہ کے لئے نہ جائے، تو بہر حال اس کا فریضہ ادا ہو جائے گا (۲)؛ اس لئے اس اختلاف کی بنا پر وہ فرض الوقت وغیرہ کی نیت نہ کرے؛ بلکہ جمعہ ہی کی نیت کرے۔

لیکن اگر کوئی جمعہ کی نماز میں فرض الوقت ہی نیت کرے، تو اگر اس کا عقیدہ یہ ہو کہ جمعہ ہی فرض الوقت ہے، تو جائز ہے اور جمعہ ادا ہو جائے گا اور اگر عقیدہ یہ ہو کہ فرض الوقت ظہر ہے، تو پھر اس کی نیت سے جمعہ ادا نہ ہوگا اور اگر جمعہ میں ظہر الوقت کی نیت کرے، تو خواہ فرض الوقت جمعہ کو سمجھتا ہو یا ظہر کو، بہر صورت اس کی نیت سے جمعہ ادا نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ ظہر علیحدہ نماز ہے اور جمعہ علیحدہ؛ لہذا ایک کی نیت سے دوسری نماز ادا نہیں ہوگی (۳)۔

وَفِي التَّتَارْ خَانِيَّةِ: كُلُّ وَقْتٍ شَكَّ فِي خُرُوْجِهِ: "بنایہ" کے حوالہ سے جو مسئلہ فرض الوقت کی نیت کے بارے میں نقل کیا تھا، اب وہی مسئلہ "تاتارخانیہ" کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں فرق یہ ہے کہ اوپر فرض الوقت کی صورت مذکور تھی اور یہ ظہر الوقت کے بارے میں ہے، نوعیت دونوں کی ایک ہے اور حکم بھی دونوں کا ایک ہے جو اوپر ذکر کر دیا گیا، نیز مصنف علیہ الرحمہ نے جیسا کہ شک والی صورت میں اوپر جواز نقل کیا تھا، یہاں بھی "تاتارخانیہ" کے حوالہ سے جواز کے قول ہی کو مختار فرما رہے ہیں؛ مگر صحیح یہ ہے کہ مختار عدم جواز ہے، جیسا کہ

---

(۱) حاشية حموي، رد المحتار ۲/ ۱۰۰ (زكريا، ديوبند).
(۲) الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۵۰۴ (زكريا، ديوبند).
(۳) رد المحتار ۲/ ۱۰۰ (زكريا، ديوبند).

ذکر کیا گیا اور حاشیہ میں بھی عدم جواز ہی کو مختار کہا ہے۔

نیز فرماتے ہیں کہ حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ اس بارے میں مختلف ہیں کہ وقتیہ یعنی ادا نماز؛ قضا کی نیت سے جائز ہے یا نہیں؟

مختار اور راجح قول اس بارے میں یہ ہے کہ وقتیہ نماز قضا کی نیت سے ادا ہو جائے گی، البتہ شرط یہ ہے کہ دل میں فرض الوقت یعنی وقتیہ نماز ہی کی ادائیگی کا خیال اور ارادہ ہو؛ لہذا اگر دل میں اس کا خیال نہیں، تو پھر قضا کی نیت سے وقتیہ نماز ادا نہیں ہوگی، مثلاً ظہر کی نماز کو اس کے وقت میں ظہر کی قضا کی نیت کر کے پڑھے اور دل میں نہ فرض الوقت کا خیال ہو اور نہ آج کی ظہر کا، تو اس نیت سے اس کی وقتیہ ظہر ادا نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ اس صورت میں ایک تو فرض الوقت یا ظہر الیوم کی ادائیگی کا خیال اور ارادہ نہیں تھا، دوسرے یہ کہ لفظ قضا کے ساتھ نیت کرنے سے وہ نماز غیر وقتیہ کی جانب محوّل ہوگئی؛ لہذا وقتیہ نماز کی تعیین نہ پائے جانے کی وجہ سے اس نیت سے اس کا وقتیہ فرض ادا نہیں ہوگا۔

اسی طرح فرماتے ہیں کہ مختار قول کے مطابق ادا کی نیت سے قضا نماز درست اور معتبر ہو جائے گی؛ مگر یہاں بھی یہی شرط ہے کہ ادا کی نیت کے باوجود اس کا ارادہ قضا نماز پڑھنے کا ہو؛ لہذا اگر مثلاً اس کے ذمہ ظہر کی قضا ہو اور وہ ''ظہر کی ادا پڑھتا ہوں'' کے ساتھ نیت باندھے اور اس قضا کا خیال نہ ہو، تو وہ قضا اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، اگر چہ یہ اس سے پہلے اس وقت کی ظہر ادا کر چکا ہو، وجہ وہی ہے کہ نہ تو قضا ظہر کا خیال دل میں آیا اور ادا کے ساتھ نیت کرنے کی وجہ سے اس قضا ظہر کی تعیین بھی نہیں ہوئی؛ لہذا وہ بدستور ذمہ میں باقی رہے گی، خلاصہ یہ ہے کہ ادا کی نیت سے قضا اور قضا کی نیت سے ادا کے معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ دل میں ارادہ اور خیال پہلی صورت میں قضا کا اور دوسری صورت میں وقتیہ کا ہو(١)۔

وَذَكَرَ فِي كَشْفِ الأَسْرَارِ: ادا اور قضا کے ایک دوسرے کی نیت سے ادا ہو جانے کی کچھ صورتیں ''کشف الاسرار'' کے حوالے سے نقل کی جا رہی ہیں؛ مگر ان صورتوں اور مثالوں میں تقدیم و تاخیر ہوگئی ہے، جیسا کہ حاشیہ میں بھی اس پر تنبیہ کی گئی ہے، ادا؛ قضا کی نیت سے صحیح ہو جاتی ہے، اس کی مثال مصنف علیہ الرحمہ نے یہ بیان کی ہے کہ کوئی شخص وقت نکل جانے کے بعد اس گمان پر کہ وقت باقی ہے، آج کی ظہر کی ادا کی نیت کرے، یا یہ کہ کوئی قیدی شخص جس کو رمضان کے مہینہ کا علم نہ ہو، وہ غور و فکر کر کے ادا کی نیت سے رمضان کا روزہ رکھے،

(١) رد المحتار ٢/ ١٠١ (زكريا، ديوبند)، حاشية حموي مع التعليق عليه لمولانا أمير علي.

بعد میں معلوم ہو کہ رمضان گزر چکا تھا اور وہ روزے رمضان کے بعد رکھے گئے، تو ان دونوں صورتوں میں نماز بھی معتبر ہوگی اور روزہ بھی، البتہ دونوں قضا شمار ہوں گے کہ وقت کے بعد متحقق ہوئے، ان مثالوں میں ادا نماز یا ادا روزہ قضا کی نیت سے متحقق نہیں ہوا؛ بلکہ قضا نماز اور قضا روزہ ادا کی نیت سے متحقق ہوا۔

اور قضا؛ ادا کی نیت سے درست ہے، اس کی مثال مصنف علیہ الرحمہ نے یہ ذکر کی ہے کہ وقت کے نکل جانے کے گمان پر ظہر کی قضا کی نیت کرے، حالاں کہ وقت ابھی نکلا نہیں تھا، یا یہ کہ کوئی قیدی شخص اس گمان سے کہ رمضان گزر چکا، قضا کی نیت سے رمضان کا روزہ رکھے، حالاں کہ ابھی رمضان نہیں گزرا تھا، تو ان دونوں صورتوں میں بھی ان کی نماز اور روزے معتبر ہوں گے اور ادا شمار ہوں گے، ان مثالوں میں بھی قضا؛ ادا کی نیت سے متحقق نہیں ہوئی؛ بلکہ ادا؛ قضا کی نیت سے متحقق ہوئی۔

ان تمام صورتوں اور مثالوں میں ادا و قضا کے لحاظ سے برعکس نیت کے باوجود عبادت کو معتبر اس لئے مانا گیا کہ اصل نیت یعنی نیت کی تعیین درست طریقہ پر متحقق ہوئی، صرف گمان میں خطا ہوئی کہ ادا کو قضا سمجھ لیا اور قضا کو ادا اور اس جیسی خطا معاف ہے۔

وَأَمَّا الحَجُّ فَيَنبَغِي أَنْ لا تُشتَرَطَ فِيهِ نِيَّةُ التَّمْيِيزِ: حج بھی کبھی ادا ہوتا ہے اور کبھی قضا، تو اس میں ادا وقضا کی تعیین کا کیا حکم ہے؟

فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اس میں بھی یہ تعیین وتمیز شرط نہ ہو، جیسا کہ نماز اور روزہ کا حکم بھی یہی بیان کیا گیا۔

الخَامِسُ: فِي بَيَانِ الإِخْلاصِ، صَرَّحَ الزَّيْلَعِيُّ(١): بِأَنَّ المُصَلِّي يَحْتَاجُ إِلَى نِيَّةِ الإِخْلاصِ فِيهَا، وَلَمْ أَرَ مَنْ أَوْضَحَهُ، لَكِنْ صَرَّحَ فِي الخُلاصَةِ(٢): بِأَنَّهُ لا رِيَاءَ فِي الفَرَائِضِ، وَفِي البَزَّازِيَّةِ(٣): شَرَعَ فِي الصَّلاةِ بِالإِخْلاصِ ثُمَّ خَالَطَهُ الرِّيَاءُ، فَالعِبْرَةُ لِلسَّابِقِ، وَلا رِيَاءَ فِي الفَرَائِضِ فِي حَقِّ سُقُوطِ الوَاجِبِ، ثُمَّ قَالَ: الصَّلاةُ لإِرْضَاءِ الخُصُومِ لا تُفِيدُ؛ بَلْ يُصَلِّي لِوَجْهِ اللهِ تَعَالَى، فَإِنْ كَانَ خَصْمُهُ لَمْ يَعْفُ يُؤْخَذُ مِنْ حَسَنَاتِهِ يَوْمَ القِيَامَةِ، جَاءَ فِي بَعْضِ الكُتُبِ(٤): أَنَّهُ يُؤْخَذُ لِدَانِقٍ ثَوَابُ سَبْعِ مِأَةِ صَلاةٍ بِالجَمَاعَةِ، فَلا فَائِدَةَ فِي النِّيَّةِ، وَإِنْ كَانَ عَفَا فَلا يُؤَاخَذُ بِهِ، فَمَا الفَائِدَةُ حِينَئِذٍ، انتهى.

وَقَدْ أَفَادَ البَزَّازِيُّ بِقَوْلِهِ: "فِي حَقِّ سُقُوطِ الوَاجِبِ"، أَنَّ الفَرَائِضَ مَعَ الرِّيَاءِ صَحِيحَةٌ، مُسْقِطَةٌ لِلْوَاجِبِ، وَلَكِنْ ذَكَرُوا فِي كِتَابِ الأُضْحِيَّةِ: بِأَنَّ البَدَنَةَ تُجْزِئُ عَنْ سَبْعَةٍ، إِنْ كَانَ الكُلُّ مُرِيدِينَ القُرْبَةَ، وَإِنِ اخْتَلَفَتْ جِهَاتُهَا مِنْ أُضْحِيَّةٍ وَقِرَانٍ وَمُتْعَةٍ، قَالُوا: فَلَوْ كَانَ أَحَدُهُمْ مُرِيدًا لَحْمًا لأَهْلِهِ، أَوْ كَانَ نَصْرَانِيًّا، لَمْ يَجُزْ عَنْ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَعَلَّلُوا بِأَنَّ البَعْضَ إِذَا لَمْ يَقَعْ قُرْبَةً، خَرَجَ الكُلُّ عَنْ أَنْ يَكُونَ قُرْبَةً، لأَنَّ الإِرَاقَةَ لا تَتَجَزَّى، فَعَلٰى هٰذَا لَوْ ذَبَحَهَا أُضْحِيَّةً لِلّٰهِ تَعَالَى وَلِغَيْرِهِ، لا تُجْزِيْهِ بِالأَوْلَى، وَيَنْبَغِي أَنْ تَحْرُمَ.

وَصَرَّحَ فِي البَزَّازِيَّةِ (٥) مِنْ أَلْفَاظِ التَّكْفِيرِ: أَنَّ الذَّبْحَ لِلْقَادِمِ مِنْ حَجٍّ أَوْ غَزْوٍ أَوْ أَمِيرٍ أَوْ غَيْرِهِ، يَجْعَلُ المَذْبُوحَ مَيْتَةً، وَاخْتَلَفُوا فِي كُفْرِ الذَّابِحِ، فَالشَّيْخُ السَّفُكَرْدَرِيُّ(٦) وَعَبْدُ الوَاحِدِ الدرقي الحَدِيدِيُّ(٧) وَالنَّسَفِيُّ(٨) وَالحَاكِمُ(٩) عَلٰى أَنَّهُ يُكَفَّرُ، وَالفضلي(١٠) وَإِسْمَاعِيلُ الزَّاهِدُ(١١) عَلٰى أَنَّهُ لا يُكَفَّرُ، انتهى.

وَفِي التَّتَارْ خَانِيَةِ(١٢): لَوِ افْتَتَحَ خَالِصًا لِلّٰهِ تَعَالَى، ثُمَّ دَخَلَ فِي قَلْبِهِ الرِّيَاءُ، فَهُوَ عَلٰى مَا افْتَتَحَ، وَالرِّيَاءُ أَنَّهُ لَوْ خَلَّى عَنِ النَّاسِ لا يُصَلِّي، وَلَوْ كَانَ مَعَ النَّاسِ يُصَلِّي، فَأَمَّا لَوْ صَلَّى مَعَ النَّاسِ يُحْسِنُهَا، وَلَوْ صَلَّى وَحْدَهُ لا يُحْسِنُهَا، فَلَهُ ثَوَابُ أَصْلِ الصَّلاةِ دُوْنَ الإِحْسَانِ. وَلا يَدْخُلُ الرِّيَاءُ فِي الصَّوْمِ، وَفِي "اليَنَابِيعِ"(١٣): قَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ يُوسُفَ(١٤): لَوْ صَلَّى رِيَاءً، فَلا أَجْرَ لَهُ وَعَلَيْهِ الوِزْرُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يُكَفَّرُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لا أَجْرَ لَهُ وَلا وِزْرَ عَلَيْهِ، وَهُوَ كَأَنَّهُ لَمْ يُصَلِّ، وَفِي الْوَلْوَالِجِيَّةِ(١٥): إِذَا أَرَادَ أَنْ يُصَلِّيَ أَوْ يَقْرَءَ القُرْآنَ، فَيَخَافُ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِ الرِّيَاءُ، فَلا يَنْبَغِي أَنْ يَتْرُكَ؛ لأَنَّهُ أَمْرٌ مَوْهُومٌ، انتهى.

(متن کا حاشیه)

(١) تبيين الحقائق/ باب شروط الصلاة ١/ ٩٩.

(٢) خلاصة الفتاوى ١/ ٦٠، مطبوعة: مكتبة رشيدية، كوئته، باكستان.

(٣) فتاوى بزازية على هامش الهندية ٤/ ٢٨.

(٤) ذكره العلامة القرطبي (م: ٦٧١هـ) في كتابه "التذكرة بأحوال الموتى والآخرة" / باب القصاص يوم القيامة ١/٣٠٨ نقلاً عن العلامة القشيري الشافعي (م: ٤٦٥هـ).

(٥) فتاوى بزازية على هامش الهندية ٦/ ٣٤٩.

(٦) هو أبو حفص السَفُكَرْدَرِي، كان شيخًا كبيرًا زاهدًا متورعًا معتمدًا، سمع منه علي بن يحيي الزندويسني، واختصر كتاب "غريب الرواية في فروع الحنفية"، لمحمد بن أبي شجاع العلوي. (الجواهر المضية، الفوائد البهية، كشف الظنون)

(٧) لم أجد ترجمته، ووقع في الفتاوى البزازية: " الدرني" بالنون، بدل "الدرقي".

(٨) النسفي: هو أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (م: ٧١٠ هـ) صاحب الكنز، وقد تقدم ترجمته في أول الكتاب.

(٩) هو الحاكم الكفيني، كما في الفتاوى البزازية، اسمه: عبد الله بن محمد بن محمد، كان فقيهًا فاضلاً، روى عنه الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن أحمد الكرميني وغيره، والكفيني: بضم الكاف وكسر الفاء والياء الساكنة آخر الحروف، وفي آخرها النون، نسبة إلى "كفين"، وهي قرية من قرى بخارى، أو موضع ببخارى، وهو غير الحاكم الشهيد، المعروف. (انظر: الأنساب للسمعاني، والجواهر المضية).

(١٠) الفضلي: هو: أبو بكر محمد بن الفضل الكماري الفضلي البخاري (م: ٣٨١ هـ)، له فتاوى المسماة بـ"فتاوى ابن الفضل"، وقد ذكروا: أنه حيث أطلق الفضلي في كتب الحنفية، فالمراد به أبو بكر بن الفضل الكماري. (انظر: كشف الظنون، والفوائد البهية في تراجم الحنفية، مقدمة عمدة الرعاية في حل شرح الوقاية ١/ ٦١).

(١١) هو: إسماعيل بن الحسين بن عبد الله البيهقي، فقيه حنفي، زاهد، كان إمام وقته في الفروع والأصول، له "الشامل" في فروع الحنفية، جزآن، و"الكفاية" مختصر شرح القدوري (م: ٤٠٢ هـ). (الأعلام للزركلي).

(١٢) الفتاوى التتارخانية ٢/ ٤٥ المطبوع بمكتبة زكريا، ديوبند.

(١٣) أي "الينابيع في معرفة الأصول والتفاريع"، شرح القدوري، وهو اثنان: أحدهما: للشيخ أبي عبد الله محمد بن رمضان بن رستم، وهو شافعي المذهب، فرغ من تأليفه سنة ٦١٦هـ. وثانيها: لمحمد بن عبد الله الشبلي (م: ٧٦٩ هـ). (كشف الظنون، تاج التراجم لقاسم بن قطلو بغا، خزانة التراث).

ترجمہ: پانچواں مبحث اخلاص کے بیان میں ہے، امام زیلعی رحمہ اللہ نے صراحت کی ہے کہ مصلی کے لئے نماز میں اخلاص نیت ضروری ہے اور میں نے کسی شخص کو نہیں دیکھا کہ اس نے اس کی وضاحت کی ہو؛ لیکن ''خلاصہ'' میں اس کی صراحت ہے کہ فرائض میں ریا نہیں ہے۔ اور ''بزازیہ'' میں ہے کہ اخلاص کے ساتھ نماز شروع کی، پھر اس کے ساتھ ریا شامل ہو گیا، تو ابتدائی حالت کا اعتبار ہوگا اور واجب کے سقوط کے حق میں فرائض میں ریا نہیں ہے، نیز فرمایا کہ خصوم (قرض خواہ وغیرہ) کو راضی کرنے کے لئے نماز پڑھنا مفید نہیں ہے؛ بلکہ اللہ تعالی کی رضا کے لئے نماز پڑھے؛ کیوں کہ اس کے خصم نے اگر اس کو معاف نہیں کیا، تو قیامت کے دن اس کی نیکیاں لے لی جائیں گی، (چنانچہ) بعض کتابوں میں ہے کہ ایک دانق (درہم کا چھٹا حصہ) کی وجہ سے اس سے سات سو باجماعت نمازیں لی جائیں گی؛ لہذا (خصم کو راضی کرنے کی) نیت کا کوئی فائدہ نہیں ہوا۔ اور اگر اس نے معاف کر دیا، تو اس سے مواخذہ تو نہیں ہوگا؛ (مگر) اس وقت اس نیت کا کیا فائدہ ہوا؟ (کہ نماز کا ثواب تو اب بھی ضائع ہو گیا)، انتہی۔

اور ''بزازی'' کے قول: "فِي حَقِّ سُقُوطِ الوَاجِبِ" سے معلوم ہوا کہ فرائض ریا کے باوجود صحیح اور اور واجب کو ساقط کرنے والے ہیں؛ لیکن انھوں نے "كِتَابُ الأُضْحِيَّةِ" میں ذکر کیا ہے کہ "بَدَنَة" (اونٹ) سات افراد کی طرف سے کافی ہو جائے گا، بشرطے کہ سب کا ارادہ قربت کا ہو، اگر چہ اضحیہ، قران اور متعہ مختلف طرح کی نیتیں ہوں، انھوں نے فرمایا ہے کہ لہذا اگر ان میں سے کسی ایک کا ارادہ اپنے گھر والوں کے لئے گوشت (کے حصول) کا ہو، یا کوئی ایک نصرانی ہو، تو ان میں سے کسی کی قربانی نہیں ہوگی اور اس کی علت انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ جب اس کا بعض حصہ قربت نہیں بن سکا، تو وہ تمام کا تمام قربت بننے سے خارج ہو گیا؛ کیوں کہ خون بہانے (قربان کرنے) میں تجزی نہیں ہوتی؛ لہذا اسی واسطے اگر جانور کو اللہ تعالی اور اس کے غیر کے لئے قربان کرنے کے واسطے ذبح کیا، تو بدرجۂ اولی وہ کافی نہیں ہوگا اور مناسب یہ ہے کہ وہ حرام ہو۔

---

(١٤) هو: إبراهيم بن يوسف بن ميمون بن قدامة البلخي، وهو الإمام المشهور، كبير المحل عند أصحاب أبي حنيفة، وشيخ بلخ وعالمها في زمانه، لزم الإمام أبا يوسف حتى برع (م:٢٣٩هـ/ ٢٤١هـ). (الجواهر المضية في طبقات الحنفية).

(١٥) الفتاوى الولوالجية ١/ ٧٨، المطبوع بمكتبة دار الإيمان، سهارنفور، وقد تقدمت ترجمة الولوالجية في مقدمة الكتاب.

اور ''بزازیہ'' میں ''الفاظِ تکفیر'' (کی بحث) میں تصریح ہے کہ حج یا غزوہ سے آنے والے یا امیر وغیرہ کے لئے ذبح کرنے سے وہ مذبوح (بالاتفاق) مردار بن جاتا ہے اور ذبح کرنے والے کے کفر کے بارے میں فقہا نے اختلاف کیا ہے، شیخ سفکر دری، عبدالواحد الدرقی الحدیدی، نسفی اور حاکم رحمہم اللہ اس کے قائل ہیں کہ کافر ہوجائے گا اور فضلی اور اسماعیل الزاہد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ کافر نہیں ہوگا، انتہی۔

اور تاتارخانیہ میں ہے کہ اگر خالص اللہ تعالی کے لئے (عبادت) شروع کی، پھر اس کے قلب میں ریا آگیا، تو وہ ابتدائی حالت پر (شمار) ہوگا۔ اور ریا یہ ہے کہ اگر لوگوں کے درمیان نہ ہو، تو نماز نہ پڑھے اور اگر لوگوں کے ساتھ ہو، تو نماز پڑھے؛ لہٰذا اگر لوگوں کے ساتھ ہو، تو احسان کے ساتھ نماز پڑھے اور اگر تنہا نماز پڑھے، تو احسان کے ساتھ نماز نہ پڑھے، تو (اس صورت میں) اس کو اصل صلاۃ کا ثواب ہوگا، نہ کہ احسان کا۔ اور روزہ میں ریا شامل ہی نہیں ہوتا۔ اور ''ینابیع'' میں ہے کہ ابراہیم بن یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر دکھاوے کے لئے نماز پڑھی، تو اس کو ثواب نہیں ہوگا؛ (بلکہ) اس پر گناہ ہوگا۔ اور بعض نے فرمایا کہ وہ کافر قرار دیا جائے گا۔ اور بعض نے فرمایا کہ نہ اس کو اجر ملے گا اور نہ گناہ اور وہ ایسا ہوگا کہ گویا اس نے نماز پڑھی ہی نہیں۔ اور ''فتاوی الولوالجیہ'' میں ہے کہ جب نماز پڑھنے یا قرآن پڑھنے کا ارادہ ہو اور خوف یہ ہو کہ اس میں ریا شامل ہوجائے گا، تو اس کو ترک کرنا مناسب نہیں ہے؛ اس لئے کہ وہ (ریا کا شامل ہونا) ایک موہوم بات ہے، انتہی۔

تشریح: نیت سے متعلق مباحثِ عشرہ میں سے پانچواں مبحث ''اخلاص نیت'' یہاں سے شروع ہوتا ہے کہ نیت میں ''اخلاص'' کی کیا حیثیت ہے؟ اور یہ کہ عبادات کی ادائیگی میں دیگر اغراض کے شامل ہوجانے پر عبادت کا کیا حکم ہے؟ یعنی فریضہ ادا ہوگا، یا نہیں؟

﴿المبحث الخامس في إخلاص النية﴾

''اخلاص'' کے لغوی معنی ہیں: کسی چیز کا غیر کی آمیزش سے پاک ہونا، اسی سے ''خالص'' ہے، یعنی جو چیز غیر کی آمیزش سے پاک ہو۔

اور عرفِ شرع میں اخلاص یہ ہے کہ اللہ تعالی کی عبادت اور اس کے تقرب کا قصد دنیوی اور نفسانی ہر قسم کی اغراض کی آمیزش سے پاک ہو۔

لہٰذا اگر عبادت کی ادائیگی میں قربِ خداوندی کے علاوہ کوئی اور غرض بھی شامل ہوجائے، مثلاً نماز میں ورزش کی بھی نیت کرلی جائے، روزہ سے پرہیز کا بھی قصد کرلیا جائے، حج سے سیر وسیاحت بھی مقصود ہو، اعتکاف

سے کچھ دن مکان کے کرایہ سے سبک دوشی کا بھی ارادہ ہو، شب بیداری میں گھر کی پہرے داری کی غرض بھی شامل کرلے، حصول علم میں مال و جاہ کے حصول کی بھی شمولیت ہو جائے وغیرہ، تو طاعت وقربت میں ان دنیوی اور نفسانی اغراض کے دَر آنے کی وجہ سے اخلاص رفع ہوجاتا ہے اور عمل خالص لوجہ اللہ نہیں رہتا، خالص عمل وہ ہے، جو ہر قسم کی اغراض کی آمیزش سے پاک ہو اور جس کا مقصود صرف تقربِ خداوندی ہو، چوں کہ انسان ہمہ وقت اغراض وشہوات میں گھرا ہوا ہے اور عمل کرتے وقت دنیوی اور نفسانی اغراض میں سے کوئی نہ کوئی غرض اس میں دَر آتی ہے، جس کی وجہ سے ہر قسم کی اغراض سے بالکل پاک وصاف عمل کا وجود نہایت نادر اور مشکل ہے؛ اس لئے اللہ تعالی کے نزدیک اخلاص کی اور اس کے ساتھ انجام دیے ہوئے عمل کی بڑی قدر و قیمت ہے، چنانچہ مشایخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ جس انسان نے اپنی عمر کا ایک لمحہ بھی اخلاص کے ساتھ گزار لیا، تو وہ نجات پا گیا(١)۔

اخلاص کی راہ میں جو رُکاوٹ سب سے زیادہ حائل ہوتی ہے اور جو چیز اس کو سب سے زیادہ عارض ہوتی ہے، وہ ''ریا'' ہے، اسی واسطے صرف ''ریا'' کو اخلاص کا مقابل اور اس کے منافی سمجھا جاتا ہے؛ مگر یہ سمجھنا غلط ہے کہ صرف ریا ہی اخلاص کے منافی ہے؛ بلکہ جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ طاعت وقربت کی انجام دہی میں ہر دنیوی ونفسانی غرض کی شمولیت اخلاص کے منافی ہے؛ اسی لئے مصنف علیہ الرحمہ نے اس بحث میں ریا کے علاوہ دیگر اغراض کے عبادات میں شامل ہوجانے کی جزئیات اور ان کے احکام کو بھی بیان کیا ہے۔

صَرَّحَ الزَّيْلَعِيُّ: بِأَنَّ المُصَلِّيَ يَحْتَاجُ إِلَى نِيَّةِ الإِخْلاصِ فِيهَا : علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ مصلی کے لئے نماز میں اخلاص نیت بھی ضروری ہے، البتہ کس درجہ ضروری ہے؟ اور یہ کہ اگر اخلاص نہیں پایا گیا تو عبادت ادا ہوگی یا نہیں؟

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کی وضاحت نہیں مل سکی؛ مگر آگے مصنف علیہ الرحمہ نے اس بارے میں جو مسائل اور جزئیات ذکر فرمائی ہیں، ان سے اس پر روشنی پڑتی ہے، نیز حضرات شوافع میں سے امام غزالی رحمہ اللہ نے اپنی مشہور کتاب ''احیاء علوم الدین'' میں اس بارے میں سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔

﴿ریا کے معنی اور ریا و جاہ کا فرق﴾

لَكِنْ صَرَّحَ فِي الخُلاصَةِ: بِأَنَّهُ لا رِيَاءَ فِي الفَرَائِض : جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ اخلاص کو سب سے زیادہ عارض ہونے والی چیز ریا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے بھی سب سے پہلے اسی کا حکم بیان کیا ہے،

---

(١) احیاء علوم الدین ٤ / ٢٠ وما بعدها.

''ریا'' ''رؤیت'' سے مشتق ہے اور از روئے لغت اس کے معنی ہیں کہ اپنے اچھے کاموں -خواہ وہ دینی ہوں، یا دنیوی- کو لوگوں کو دکھلا کر ان کے قلوب میں اپنی قدر و منزلت پیدا کرنے کی کوشش کرنا، اسی کو ''طلبِ جاہ'' بھی کہا جاتا ہے۔ اور شرعی رُو سے ''ریا'' یہ ہے کہ عبادت و طاعت کے ذریعہ لوگوں کے قلوب میں اپنی قدر و منزلت بڑھانے کی کوشش کرنا، یعنی اس غرض سے عبادت کی جائے، تاکہ لوگوں کی نگاہوں میں اپنا مرتبہ بڑھ جائے، اس لحاظ سے ''جاہ'' اور ''ریا'' میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، بایں معنی طلب جاہ دینی و دنیوی دونوں طرح کے عمل سے مقصود ہوتی ہے، جب کہ ریا صرف طاعات و عبادات کے ذریعہ ہوتا ہے۔ پھر عبادت کرنے والے کو ''مُرَائِي'' اور جن لوگوں کے قلوب میں اپنا مرتبہ بڑھانا مقصود ہے، ان کو ''مُرَائیٰ لَهُ'' اور جن عبادات کے ذریعہ یہ مقصود ہے، ان کو ''مُرَائیٰ بِهٖ'' اور اس مقصد سے عبادت کرنا ''ریا'' کہلاتا ہے۔

﴿ریا کی صورتیں اور ان کا حکم﴾

ریا کے ذرائع یعنی ریا کے لئے جو طریقے اور صورتیں اختیار کی جاتی ہیں، وہ بنیادی طور پر پانچ ہیں:

﴿۱﴾ **بدن کے ذریعہ ریا:** مثلاً بدن کو دبلا پتلا اور رنگ کو زرد اور پیلا رکھنا، تاکہ لوگ کم خور اور شب بیدار سمجھیں، آواز کو پست اور ہونٹوں کو خشک رکھنا، تاکہ لوگ روزہ دار سمجھیں۔

﴿۲﴾ **لباس اور هیئت کے ذریعہ ریا:** مثلاً پراگندہ بال رہنا، مونچھیں منڈوالینا، موٹے جھوٹے کپڑے پہننا، نصف پنڈلی تک پاجامہ اونچا رکھنا، راستہ میں سر جھکا کر چلنا، میلے کچیلے اور پھٹے پرانے کپڑے پہننا، تاکہ متبع سنت اور سلفِ صالحین کا پیرو خیال کیا جائے۔

﴿۳﴾ **قول کے ذریعہ ریا:** مثلاً اہل علم کا ریا کی نیت سے وعظ و تذکیر کرنا، پُر حکمت اقوال اور روایات و واقعات اس غرض سے یاد کرنا، تاکہ برجستہ ان کو بیان کرکے اپنے علم کی گہرائی اور اسلاف کے ساتھ شغف کا اظہار ہو، لوگوں کے درمیان ہونٹوں کو ہلاتے رہنا، تاکہ ذکر میں مشغول سمجھا جائے۔

﴿۴﴾ **عمل کے ذریعہ ریا:** مثلاً طویل نماز دکھاوے کے لئے پڑھنا، زکوۃ، حج اور جہاد وغیرہ ریا کے طور پر کرنا، ملاقات کے وقت آنکھیں اور سر جھکا کر بات کرنا، تاکہ تواضع اور انکساری ظاہر ہو۔

﴿۵﴾ **اهل الله سے ملاقات وزیارت کے ذریعہ ریا:** مثلاً اہل علم و صلاح سے اس لئے ملاقات کرنا تاکہ لوگوں میں تذکرہ ہو کہ فلاں صاحب کی فلاں صاحب سے ملاقات ہوئی، اربابِ اقتدار سے اس لئے مراسم بڑھانا تاکہ عام لوگوں پر اپنا رسوخ قائم کیا جاسکے، اپنی مجلسوں میں بکثرت شیوخ کا ذکر کرنا، تاکہ

ظاہر ہو کہ ہم نے بہت سے شیوخ سے استفادہ کیا ہے۔

اور ریا کا حکم یہ ہے کہ اگر عبادت سے مقصود محض ریا اور نمود ہی ہو، اجر وثواب کا قصد نہ ہو، تو ایسی عبادت باطل اور فضول ہے اور یہ عبادت؛ نہ یہ کہ غیر مقبول ہے؛ بلکہ مزید گناہ کا باعث ہوگی اور قرآن وسنت میں جو ریا کی مذمت وارد ہوئی ہے، وہ اسی درجہ کے ریا کے بارے میں ہے اور اگر عبادت سے مقصود اجر اور ریا دونوں ہوں، تو اس کے درجات مختلف ہیں اور ہر ایک کا حکم الگ ہے، اعلی درجہ یہ ہے کہ عبادت کی ادائیگی میں ریا کا جذبہ غالب اور اجر کا جذبہ مغلوب ہو، جس کی علامت یہ ہے کہ اگر تنہائی میں ہوتا، تو عبادت ہی نہ کرتا، اس صورت میں عمل قبول نہ ہوگا اور عذاب بھی ہوگا، گو پہلی صورت کے مقابلہ میں -جس میں مقصود محض ریا ہوتا ہے- کم عذاب ہو۔ اور درمیانی درجہ یہ ہے کہ ریا اور اجر دونوں کا جذبہ مساوی ہو، بایں طور کہ دونوں جذبے عمل کے محرک بنے ہوں، ایسا شخص بھی عقاب سے مامون نہیں ہے۔ اور کم سے کم درجہ ریا کا یہ ہے کہ عمل تو محض اجر وثواب کی نیت سے کیا ہو؛ مگر اپنے اس عمل پر لوگوں کے مطلع ہونے سے اس کو خوشی ونشاط حاصل ہو، تو اس صورت میں گو عمل کا اصل ثواب ختم نہ ہوگا؛ مگر ثواب میں کچھ نہ کچھ کمی ضرور ہوگی اور بقدرِ قصدِ ثواب؛ ثواب ہوگا اور بقدرِ ریا عذاب ہوگا (۱)۔

﴿عبادت میں ریا ہو، تو عبادت کی ادائیگی مانی جائے گی، یا نہیں؟﴾

ریا سے متعلق مذکورہ تفصیل حکم اخروی یعنی اجر وثواب کے حصول اور عبادت کے قبول اور عدم قبول کے لحاظ سے تھی، حکم دنیوی یعنی صحت وفساد اور فریضہ کی ادائیگی اور عدم ادائیگی کے اعتبار سے بقصد ریا، یا مشتمل بر ریا عبادت کا کیا حکم ہے؟ اس کو مصنف رحمہ اللہ نے یہاں ذکر کیا ہے، چنانچہ "خلاصہ" اور "بزازیہ" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ فرائض وواجبات میں ریا اثر انداز نہیں ہے، یعنی ریا کے قصد کے باوجود فریضہ ذمہ سے ساقط ہو جائے گا؛ اس لئے کہ عبادت کی صحت اپنی شروط وارکان کے تحقق پر موقوف ہوتی ہے اور اخلاص گو فی نفسہ نہایت اہم ہے اور عند اللہ عبادت کی قبولیت کا مدار اسی پر ہے؛ مگر بہر حال اس کا شمار شروط وارکان میں نہیں ہے؛ اس لئے اخلاص کے بغیر بھی عبادت صحیح اور ذمہ کو بری کرنے والی ہوگی، البتہ عند اللہ قبولیت اور اس پر اجر وثواب بغیر اخلاص کے حاصل نہیں ہوگا (۲)۔

---

(۱) مأخوذ من "إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي / باب بيان ذم الرياء.

(۲) شرح بيري.

اس سے واضح ہو گیا کہ حکم اخروی کے اعتبار سے اخلاص شرط ہے اور حکم دنیوی کے لحاظ سے اخلاص شرط نہیں ہے، علامہ زیلعی رحمہ اللہ کا گذشتہ قول: "یَحتَاجُ المُصَلِّي إِلَی نِيَّةِ الإِخلَاصِ" حکم اخروی سے متعلق ہے اور "لا رِيَاءَ فِي الفَرَائِضِ" حکم دنیوی سے، نیز یہ حکم صرف فرائض وواجبات کے ساتھ خاص نہیں ہے، سنن و مستحبات کا بھی یہی حکم ہے؛ لیکن علامہ زاہدی (م: ٦٥٨ھ) رحمہ اللہ نے تحریر کیا ہے کہ سنن ونوافل میں اگر ریا شامل ہو اور اعلی درجہ کا ریا ہو، بایں معنی کہ اگر تنہائی میں ہوتا، تو وہ سنن ونوافل ادا ہی نہ کرتا، تو یہ ادا نہ کرنے کے حکم میں ہے؛ لہذا اس کا شمار تارکینِ سنت میں ہوگا(١)، اسی طرح معاملات بھی اگر ریا کے قصد سے انجام دیئے جائیں اور ان کی تمام شروط متحقق ہوں، تو ان کا جو حکم ہے، وہ ان پر مرتب ہوگا اور ریا ان میں اثر انداز نہیں ہوگا؛ لہذا اگر کوئی شخص کسی کو ہدیہ دے اور بہ طیبِ خاطر دے؛ مگر مقصود ریا ونمود ہو، تو ہدیہ صحیح ہوگا اور لینے والے کے لئے وہ مال حلال ہوگا گو ہدیہ دینے والا ثواب کا مستحق نہیں ہوگا(٢)۔

﴿خصم کو راضی کرنے کے لیے نماز پڑھنا﴾

ثُمَّ قَالَ: الصَّلاةُ لإِرضَاءِ الخُصُومِ لا تُفِيدُ: اخلاص کی منافی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے خصم کو راضی کرنے کی غرض سے نماز ادا کرے، یعنی اس لئے نماز پڑھے، تا کہ اس کے خصم مثلاً قرض خواہ کا اس کے اوپر جو قرض ہے، وہ اس کی نماز کی پابندی اور نماز کے ساتھ اس کے شغف کو دیکھ کر اس کا قرض معاف کر دے، تو اس صورت میں کیا حکم ہے؟

صاحبِ "بزازیہ" نے تحریر کیا ہے کہ نماز لوجہ اللہ پڑھنی چاہیے، خصم اور قرض خواہ کو راضی کرنے کی غرض سے نماز پڑھنا بالکل مفید نہیں ہے؛ اس لئے کہ اگر اس نے اس کو راضی کرنے کی غرض سے نماز پڑھی اور اس نے پھر بھی معاف نہیں کیا، تو نماز بھی ضائع ہوئی اور قرض بھی معاف نہ ہوا، جس کی وجہ سے اس قرض کے بدلے اس کی نیکیاں وصول کر کے قرض خواہ کو دے دی جائیں گی، چنانچہ بعض کتب میں تحریر ہے کہ ایک دانق قرض (درہم کا چھٹا حصہ) کے عوض مقروض کی سات سو باجماعت نمازوں کا ثواب قرض خواہ کو دیا جائے گا اور اگر اس نے بالفرض معاف بھی کر دیا، تو اس صورت میں گو اس سے قیامت میں قرض کا مواخذہ نہ ہوگا؛ مگر نماز پھر بھی ضائع ہوگئی، نیز قرض خواہ کا معاف کرنا یہ اس کے لئے نماز پڑھنے پر موقوف نہیں تھا، نماز اخلاص سے پڑھی جاتی، اگر قرض خواہ کو

---

(١) فتاوى شامي / أواخر الحظر والإباحة.

(٢) إمداد الفتاوى ٤ / ١٤٥.

معاف کرنا ہوتا، وہ تب بھی معاف کر دیتا اور نماز بھی کار آمد ہوتی؛ لہذا اس کی غرض سے نماز پڑھنے سے کیا فائدہ ہوا؟ بہر حال یہ ایک نصیحت ہے کہ عبادت میں اخلاص ہونا چاہیے۔

صاحبِ "بزازیہ" نے خصم کو راضی کرنے کی غرض سے نماز پڑھنے کے بارے میں صرف یہ فرمایا کہ ایسا کرنا مفید نہیں ہے؛ مگر جائز و ناجائز کا صریح حکم بیان نہیں کیا، علامہ بیری رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ یہ ناجائز ہے، تاہم فریضہ پھر بھی ساقط ہو جائے گا(۱)۔

﴿ایک اشکال اور اس کا جواب﴾

وَلٰكِنْ ذَكَرُوْا فِيْ كِتَابِ الأُضْحِيَّةِ: بِأَنَّ البَدَنَةَ تُجْزِئُ عَنْ سَبْعَةٍ: ماقبل میں جو یہ ذکر کیا گیا کہ ریا کی شمولیت کے باوجود فریضہ ساقط ہو جاتا ہے، اس پر مصنف علیہ الرحمہ نے اضحیہ کے ایک مسئلہ سے اشکال کیا ہے، وہ یہ کہ اضحیہ میں اگر کسی ایک کی نیت تقرب کے بجائے محض گوشت کے حصول کی ہو، یا یہ کہ کوئی شریک ایسا ہو، جو تقرب کا اہل ہی نہ ہو، مثلاً نصرانی یا یہودی ہو، تو نہ صرف یہ کہ اس کی قربانی معتبر نہیں ہوگی؛ بلکہ اس کی شرکت کی وجہ سے کسی کی بھی قربانی درست نہیں ہوگی، تمام کی قربانی درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اراقت (خون بہانے) میں تجزی نہیں ہوتی، یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ بعض کی درست ہو جائے اور بعض کی غیر درست، جب کسی ایک کی قربانی درست نہیں ہوئی، تو چوں کہ نتیجہ ارذل کے تابع ہوتا ہے؛ لہذا تمام کی قربانی غیر درست مانی جائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح یہاں غیر کی شمولیت سے اضحیہ صحیح نہیں ہوا، اسی طرح عبادت میں ریا کی شمولیت سے تو بدرجۂ اولی فریضہ ساقط نہ ہونا چاہیے۔

﴿حاجی، یا مجاہد، یا بادشاہ کی آمد پر جانور ذبح کرنا﴾

چنانچہ فتاوی "بزازیہ" میں "الفاظ تکفیر" کے ذیل میں صراحت ہے کہ حج یا غزوہ سے آنے والے کے لیے، یا کسی بادشاہ کی آمد کی بنا پر جانور ذبح کیا جائے، تو ایسا جانور مردار شمار ہوتا ہے، خواہ اس کو اللہ تعالی کا نام لے کر ہی کیوں نہ ذبح کیا گیا ہو؛ بلکہ یہ ایسا سنگین عمل ہے کہ فقہائے کرام رحمہم اللہ کے درمیان اس کے کفر اور عدم کفر کے بارے میں بحث و اختلاف ہوا ہے، ایک جماعت جس میں شیخ سفکر دری، عبد الواحد الدرقی، علامہ نسفی اور حاکم الکفینی رحمہم اللہ شامل ہیں، اس شخص کے کفر کے قائل ہیں۔ اور علامہ فضلی اور امام اسماعیل الزاہد رحمہما اللہ اس کو کافر

(۱) شرح بيري.

نہیں قرار دیتے۔ وجہ کفر یہ ہے کہ اس قسم کی تعظیم اللہ تعالی کے لئے مخصوص ہے؛ لہذا اللہ تعالی کے علاوہ کسی اور کی ایسی تعظیم وتکریم موجب کفر ہوگی۔ اور جو فقہائے کرام اس کو کافر نہیں قرار دیتے، وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ اس کے اس عمل میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ بہ قصد عبادت ہو، دوسرے یہ کہ بہ قصدِ محبت ہو، اول موجب کفر ہے اور ثانی موجب کفر نہیں ہے اور ایک مسلمان سے یہ بات بعید ہے کہ وہ اپنے ہی جیسے کسی انسان کی عبادت کرے؛ لہذا "أُمُوْرُ الْمُسْلِمِيْنَ مَحْمُوْلَةٌ عَلَى السَّدَادِ حَتَّى يَظْهَرَ غَيْرُهُ" کے ضابطہ کے تحت اس کا یہ عمل اظہارِ محبت کے قصد یا کسی اور دنیوی غرض کے حصول پر محمول ہوگا اور اس کو کافر نہیں قرار دیا جائے گا، البتہ چوں کہ یہ جانور خالص رضائے الٰہی کے لئے قربان نہیں کیا گیا اور اس میں غیر اللہ کی تعظیم کے قصد کی بھی آمیزش ہے؛ اس لئے یہ جانور حرام اور مردار ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں حرام ومردار ہوتا ہے، جب کہ "بِسْمِ اللّٰهِ وَاسْمِ فُلَانٍ" کے الفاظ سے ذبح کیا جائے، جن میں غیر اللہ کی شمولیت کی تصریح ہے؛ کیوں کہ ضابطہ ہے: "الإِرَاقَةُ لَا تَتَجَزَّى" (١)۔

تو اس تمام تر تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ریا کی صورت میں بھی عبادت معتبر نہیں ہونی چاہیے، یا پھر یہ کہ غیر کے قصد کی آمیزش کی صورت میں ہر عبادت معتبر اور صحیح ہو، "لَـكِـنْ" حرف استدراک سے یہی اشکال مقصود ہے؛ لیکن اس کا جواب مصنف علیہ الرحمہ نے ذکر نہیں کیا، اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ مذکورہ مسائل اور مسئلۂ ریا دونوں میں فرق ہے، ریا کی صورت میں جو عبادت صحیح اور مسقطِ واجب شمار کی گئی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ریا کی صورت میں نفسِ قربت کا ارادہ ہوتا ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس میں ریا ونمود کی بھی شمولیت ہوجاتی ہے، چوں کہ نفسِ قربت کا قصد ہے؛ اس لیے ریا کے باوجود عبادت معتبر مانی گئی، برخلاف مذکورہ مسائل کے، کہ ان میں نفسِ قربت کی نیت متحقق نہیں ہوئی، نصرانی وغیرہ کی شرکت کی صورت میں قربت کی نیت کا متحقق نہ ہونا ظاہر ہے کہ وہ قربت کا اہل ہی نہیں ہے اور جس مسلمان کی نیت گوشت کے حصول کی ہو، یہ بھی قربت کی نیت نہیں ہے، اسی طرح بادشاہ کی آمد پر محض اس کی تعظیم کے قصد سے جانور ذبح کرنا بھی غیر قربت ہے۔

اور اس کا دوسرا جواب یہ ہوسکتا ہے۔ جیسا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا بھی ہے۔ کہ "الإِرَاقَةُ لَا تَتَجَزَّى"؛ لہذا ریا اور ذبح کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جائے گا، فتأمّل۔

---

(١) رد المحتار ٥/ ١٩٦، (مكتبة نعمانية).

﴿اکرامِ ضیف کے لیے جانور ذبح کرنا﴾

بادشاہ کی آمد پر ذبح کے قریب "اکرام ضیف" کے لئے ذبح کی صورت ہے، یعنی مہمان کی آمد پر اس کے اکرام و تعظیم کے لئے جانور ذبح کرنا، تو یہ حرام نہیں ہے؛ بلکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنتِ متوارثہ ہے، انھوں نے اپنے مہمان فرشتوں کی تشریف آوری پر ایک بچھڑا ذبح کیا تھا اور اس کے ذریعہ ان کی مہمان نوازی فرمائی تھی، جس کا واقعہ قرآن کریم میں متعدد جگہ مذکور ہے (۱)؛ لہٰذا مہمان کی آمد پر ذبح کئے ہوئے جانور پر حرمت کا حکم نہیں ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مہمان کی تعظیم میں جانور ذبح کرنا چوں کہ اللہ تعالی کے حکم کی وجہ سے ہوتا ہے، جس کی اللہ تعالی نے اپنے پیغمبر حضرت خلیل اللہ کے عمل کے ذریعہ امت کو تعلیم دی؛ لہٰذا درحقیقت اس میں اللہ تعالی کی تعظیم اور اس کے امر کا امتثال مقصود ہوتا ہے، غیر اللہ کی تعظیم مقصود نہیں ہوتی؛ اس لئے یہ جانور حرام نہ ہوگا۔

اس سے یہ ضابطہ معلوم ہوا کہ جس جانور کے ذبح سے اللہ تعالی کی تعظیم مقصود ہو، وہ حلال ہے اور جس سے غیر اللہ کی تعظیم مقصود ہو، وہ حرام ہے۔ اور ان کے مابین حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے ایک ظاہری فرق اور علامت یہ ذکر کی ہے کہ اگر جانور قربان کرنے کے بعد اس کو ویسے ہی چھوڑ دیا جائے، یا بجائے آنے والے کو کھلانے کے کسی اور کو دے دیا جائے، تو یہ غیر اللہ کی تعظیم کے قصد کی علامت ہے اور اس کی حیثیت ان اعمال و افعال کی سی ہے، جو محض کسی کے استقبال کے طور پر انجام دیئے جاتے ہیں، مثلاً استقبال میں کھڑا ہونا، گجرے اور مالائیں ڈالنا، پھول نچھاور کرنا وغیرہ، اسی طرح اس کے استقبال میں ایک جانور کو قربان کر دیا؛ لہٰذا یہ جانور حرام ہوگا؛ کیوں کہ یہ غیر اللہ کی تعظیم میں ذبح ہوا۔ اور اگر جانور ذبح کرنے کے بعد اس کو مہمان کو کھلایا، تو یہ اس کی علامت ہے کہ اللہ تعالی کی تعظیم اور اس کے امتثال میں جانور ذبح کیا گیا تھا؛ لہٰذا یہ جانور حلال ہوگا؛ مگر یہ کوئی لگا بندھا اصول نہیں ہے، بسا اوقات تعظیم مقصود ہوتی ہے؛ مگر پھر بھی اس کو کھا لیا جاتا ہے اور بعض مرتبہ تعظیم مقصود نہیں ہوتی اور پھر بھی نہیں کھایا جاتا؛ لہٰذا حلت و حرمت کا اصل مدار غیر اللہ کی تعظیم اور عدم تعظیم کے قصد پر ہے (۲)۔

---

(۱) سورة هود: ٦٩، الذاريات: ٢٤.

(۲) حاشية الطحطاوي على الدر المختار ٤/ ١٥٨ - ١٥٩، رد المحتار على الدر المختار ٥/ ١٩٦. (نعمانية).

﴿غیر اختیاری طور پر ریا آجائے، تو معاف ہے﴾

وَفِي التَتارُ خانِيَة: لَوْ افْتَتَحَ خالِصًا لِلّٰهِ تَعالَى، ثُمَّ دَخَلَ فِي قَلْبِهِ الرِّيَاءُ: ریا- جو بہ کثرت اخلاص کو عارض ہوتا ہے- سے متعلق مزید کچھ تفصیل اور جزئیات مصنف علیہ الرحمہ نے یہاں سے ذکر فرمائی ہیں، فرماتے ہیں کہ جب اخلاص کے ساتھ اور محض اللہ کے واسطے عبادت شروع کی، پھر درمیان عبادت میں ریا و نمود کی آمیزش ہوگئی، تو اس کی یہ عبادت ابتدائے امر پر محمول ہوگی، یعنی عبادت کو خالص ہی قرار دیا جائے گا، بشرطے کہ ریا غیر اختیاری طور پر آیا ہو۔ نیز ریا یہ ہے کہ اگر لوگوں کے مجمع میں نہ ہو، تو نماز نہ پڑھے اور اگر ان کے مجمع میں ہو، تو نماز پڑھے؛ لیکن اگر یہ کیفیت ہو کہ لوگوں کے مجمع میں احسان کے ساتھ نماز پڑھتا ہے اور تنہائی میں بغیر احسان کے، تو اس صورت میں اصل عمل میں ریا نہیں ہے؛ بلکہ اصل عمل سے زائد شی میں ریا ہے؛ لہٰذا اس صورت میں اس کو صرف اصل نماز کا ثواب ملے گا، احسان کا ثواب نہیں ملے گا۔

اس سے ریا کا معیار معلوم ہوگیا کہ ریا کا تحقق اس وقت ہوتا ہے، جب کہ عمل اسی کی بنیاد پر انجام دیا جائے کہ اگر کوئی دیکھنے والا ہو، یا کسی کے دیکھ لینے کا احتمال ہو، تو عمل کیا جائے، ورنہ عمل کو ترک کر دیا جائے، یہ ریا ہے؛ لیکن اگر عمل کا پختہ ارادہ ہو، خواہ کوئی دیکھے یا نہ دیکھے، البتہ دیکھ لینے کی صورت میں مزید عمدگی کے ساتھ عمل کو انجام دینے لگے اور خوش ہوتا ہو، تو یہ ریا میں داخل نہیں ہے، اس صورت میں اصل عمل پر ثواب حاصل ہوگا، البتہ احسان میں ریا ہے؛ اس لیے احسان کا ثواب نہ ہوگا۔

﴿روزہ میں ریا کا دخل نہیں﴾

وَلا يَدْخُلُ الرِّيَاءُ فِي الصَّوْمِ: ریا کے تحقق کا جو معیار اور ضابطہ اوپر ذکر کیا گیا، اس کی رُو سے روزہ میں ریا کی آمیزش نہیں ہوسکتی؛ اس لئے کہ روزہ دار اگر لوگوں کے دکھاوے کے لئے روزہ رکھے، تو پھر وہ لوگوں کے سامنے تو نہیں کھائے گا؛ مگر تنہائی میں کھائے گا اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں روزہ ہی باقی نہ رہا، چہ جائے کہ اس میں ریا شامل ہو۔ اور اگر تنہائی میں بھی نہ کھائے، تو چوں کہ کسی کے نہ دیکھنے کے باوجود وہ نہیں کھا رہا ہے اور اپنے روزہ کو باقی رکھے ہوئے ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ اللہ تعالی ہی کی وجہ سے ہے؛ لہٰذا اس صورت میں ریا نہیں ہوا، اسی طرح اگر کوئی لوگوں کے سامنے اپنے روزہ کا اظہار کرے اور ان کو بتلائے کہ میں روزہ سے ہوں، تو اس کی وجہ سے اصل روزہ پر کوئی فرق نہیں پڑے گا اور نہ اصل روزہ کا ثواب کم ہوگا، البتہ اس کا یہ اظہار و اعلان ریا کاری شمار

ہوگا(۱)؛مگر واضح رہے کہ روزہ میں ریا کی آمیزش تو نہیں ہوسکتی؛ لیکن دیگر اغراض اس میں ضرور شامل ہوسکتی ہیں، جن کی وجہ سے روزہ کا اخلاص باقی نہیں رہے گا، مثلاً پرہیز، یا معدہ کی صفائی، یا موٹاپا کم کرنے کی غرض سے روزہ رکھا جائے، تو ایسا روزہ خالص لوجہ اللہ شمار نہیں ہوگا۔

﴿ریا پر مشتمل عبادت کا حکم﴾

وَفِي "اليَنَابِيعِ": قَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ يُوسُفَ: لَوْ صَلَّى رِيَاءً، فَلا أَجْرَ لَهُ: اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے ریا ونمود پر مشتمل عبادت کا حکم ذکر کیا ہے، ایسی عبادت کے بارے میں حضراتِ فقہائے کرام رحمہم اللہ کے اقوال مختلف ہیں:

﴿۱﴾ ابراہیم بن یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کو اجر نہیں ملے گا؛ بلکہ مزید گناہ ہوگا۔

﴿۲﴾ ایسا شخص کافر قرار دیا جائے گا۔

﴿۳﴾ اس کو نہ تو اجر وثواب ملے گا اور نہ ہی گناہ ہوگا اور یہ ایسا ہوگا، گویا اس نے نماز ہی نہیں پڑھی۔

ان اقوال میں باہم کوئی تعارض نہیں ہے؛ بلکہ قول اول اور قول ثالث کا حاصل ایک ہی ہے؛ اس لئے کہ قول اول میں جو گناہ والی بات کہی گئی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ریا کی بنا پر گناہ ہوگا، نہ کہ نماز چھوڑنے پر؛ کیوں کہ نماز اپنے ارکان وشرائط کے تحقق کی بنا پر ادا شمار ہوگی اور واجب ذمہ سے ادا ہوجائے گا۔ اور قول ثالث میں جو گناہ کی نفی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز چھوڑنے کا گناہ نہ ہوگا کہ بہر حال نماز ادا ہوگئی، البتہ ریا کی وجہ سے گناہ ہوگا، اس کی نفی نہیں ہے(۲)۔ اور کفر والا قول اس شخص پر محمول ہے، جس کا مقصود ہی عبادت سے ریا ونمود ہو، نہ کہ اجر وثواب، تو اس درجہ کے ریا کو حدیث میں "شرک" فرمایا گیا ہے، جیسا کہ شروع میں گزر چکا؛ لہذا وہ شرک خفی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔

﴿عبادت کے دوران ریا آنے کا اندیشہ ہو، تو کیا عبادت کو ترک کردینا چاہیے؟﴾

وَفِي الوَلْوَالِجِيَّةِ: إِذَا أَرَادَ أَنْ يُصَلِّيَ أَوْ يَقْرَءَ القُرْآنَ: ایک شخص نماز، یا تلاوتِ قرآن، یا اور کوئی عبادت کرنا چاہتا ہے؛ مگر اندیشہ ہے کہ اس میں ریا شامل ہوجائے، تو کیا اس کو وہ عبادت انجام دینی چاہیے، یا اندیشۂ ریا کی بنا پر عبادت ترک کردینی چاہیے؟

---

(۱) شرح حموي، رد المحتار ٥/ ٢٧٣، (نعمانية).

(۲) رد المحتار ٥/ ٢٧٣، (نعمانية).

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ریا کے اندیشہ کی بنا پر اس کو عبادت ترک نہیں کرنی چاہیے؛ بلکہ اس کو انجام دے لینا چاہیے؛ اس لئے کہ اولاً تو ریا کی شمولیت امر موہوم ہے، کوئی لازمی شی نہیں ہے، دوسرے یہ کہ اگر ریا کے اندیشہ سے عمل کو ترک کر دیا جائے، تو ریا کے ساتھ ساتھ عمل بھی ترک ہو جائے گا اور اس سے شیطان کا مقصد پورا ہو جائے گا، اس کا مقصد ہی یہ ہے کہ انسان عمل نہ کرے؛ اس لئے عمل تو بہر حال انجام دیا جائے اور اس کی پوری کوشش کی جائے کہ اس میں اخلاص پیدا ہو اور وہ ریا وغیرہ کی آمیزش سے پاک رہے، چنانچہ مشہور بزرگ حضرت فضیل بن عیاض رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ مخلوق کی وجہ سے عمل ترک کر دینا ریا ہے اور مخلوق کی وجہ سے عمل انجام دینا شرک ہے: "تَركُ العَمَلِ بِسَبَبِ الخَلقِ رِيَاءٌ، وَفِعلُهُ لأَجلِ الخَلقِ شِركٌ"(١)۔

نیز ایک دوسرے مشہور بزرگ شہاب الدین سہروردی رحمہ اللہ سے ایک شخص نے سوال کیا کہ اگر میں عمل ترک کروں، تو بے عمل ہو جاؤں گا اور اگر عمل کروں، تو مجھے عجب اور خود پسندی میں ابتلا کا اندیشہ ہے، تو میں کیا کروں؟ فرمایا کہ عمل کرو اور خود پسندی سے استغفار کرو(٢)۔

وَصَرَّحُوا فِي كِتَابِ السِّيَرِ بِأَنَّ السُّوقِيَّ لا سَهمَ لَهُ، لأَنَّهُ عِندَ المُجَاوَزَةِ لَم يَقصِد إِلَّا التِّجَارَةَ لا إِعزَازَ الدِّينِ وَإِرهَابَ العَدُوِّ، فَإِن قَاتَلَ استَحَقَّهُ، لأَنَّهُ ظَهَرَ بِالمُقَاتَلَةِ أَنَّ قَصدَهُ القِتَالُ، وَالتِّجَارَةُ تَبَعٌ، فَلا تَضُرُّهُ، كَالحَاجِّ إِذَا اتَّجَرَ فِي طَرِيقِ الحَجِّ، لا يَنقُصُ أَجرُهُ، ذَكَرَهُ الزَّيلَعِيُّ(٣)، وَظَاهِرُهُ أَنَّ الحَاجَّ إِذَا خَرَجَ تَاجِرًا، فَلا أَجرَ لَهُ، وَصَرَّحُوا بِأَنَّهُ لَو طَافَ طَالِبًا غَرِيمَهُ لا تُجزِيهِ، وَلَو وَقَفَ بِعَرَفَةَ طَالِبًا غَرِيمَهُ أَجزَأَهُ، وَالفَرقُ ظَاهِرٌ.

وَقَالُوا: لَو فَتَحَ المُصَلِّي عَلَى غَيرِ إِمَامِهِ، بَطَلَت صَلاتُهُ لِقَصدِ التَّعلِيمِ.

وَرَأَيتُ فَرعًا فِي بَعضِ كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ حَكَاهُ النَّوَوِيُّ(٤) فِيمَن قَالَ لَهُ

---

(١) إحياء علوم الدين.

(٢) فتاوى شامي ٢/ ١٢٢، (زكريا، ديوبند).

(٣) تبيين الحقائق/ باب الغنائم وقسمتها ٣/ ٢٥١.

(٤) اسمه أبو زكريا، محي الدين يحيى بن شرف النووي (م: ٦٧٦ هـ)، وذكر هذا الفرع في كتابه "المجموع شرح المهذب" في كتاب الصلاة/ مسائل تتعلق بالنية.

إِنْسَانٌ صَلِّي (١) الظُّهرَ وَلَكَ دِينَارٌ، فَصَلَّى بِهٰذِهِ النِّيَّةِ، أَنَّهُ تُجْزِيهِ صَلاتُهُ، وَلا يَسْتَحِقُّ الدِّيْنَارَ، انتهى.

وَلَمْ أَرَ مِثْلَهُ لأَصْحَابِنَا، وَيَنْبَغِي عَلٰى قَوَاعِدِنَا أَنْ يَكُوْنَ كَذٰلِكَ، أَمَّا الإِجْزَاءُ فَلِمَا قَدَّمْنَا أَنَّ الرِّيَاءَ لا يَدْخُلُ الفَرَائِضَ فِيْ حَقِّ سُقُوْطِ الوَاجِبِ، وَأَمَّا عَدَمُ اسْتِحْقَاقِ الدِّيْنَارِ، فَلأَنَّ أَدَاءَ الفَرْضِ لا يَدْخُلُ تَحْتَ عَقْدِ الإِجَارَةِ، أَلا تَرَى إِلَى قَوْلِهِمْ: لَوْ اسْتَاجَرَ الأَبُ ابْنَهُ لِلْخِدْمَةِ لا أَجْرَ لَهُ، ذَكَرَهُ فِيْ البَزَّازِيَّةِ (٢)، لأَنَّ الخِدْمَةَ عَلَيْهِ وَاجِبَةٌ، بَلْ أَفْتَى المُتَقَدِّمُوْنَ بِأَنَّ العِبَادَاتِ لا تَصِحُّ الإِجَارَةُ عَلَيْهَا، كَالإِمَامَةِ، وَالأَذَانِ، وَتَعْلِيمِ القُرْآنِ وَالفِقْهِ، وَلَكِنَّ المُعْتَمَدُ مَا أَفْتَى المُتَأَخِّرُوْنَ مِنَ الجَوَازِ، وَقَدَّمْنَا أَنَّهُ إِذَا نَوَى الإِعْتَاقَ لِرَجُلٍ كَانَ مُبَاحًا، وَلَمْ أَرَ حُكْمَ مَا إِذَا نَوَى الصَّوْمَ وَالحِمْيَةَ، وَيَشْمُلُهُمَا مَا إِذَا أَشْرَكَ بَيْنَ عِبَادَةٍ وَغَيْرِهَا، فَهَلْ تَصِحُّ العِبَادَةُ؟ وَإِذَا صَحَّتْ فَهَلْ يُثَابُ بِقَدْرِهِ، أَوْ لا ثَوَابَ لَهُ أَصْلاً؟

وَأَمَّا الخُشُوْعُ فِيهَا بِظَاهِرِهِ وَبَاطِنِهِ، فَمُسْتَحَبٌّ، وَفِيْ القُنْيَةِ (٣): شَرَعَ فِيْ الفَرْضِ وَشَغَلَهُ الفِكْرُ فِيْ التِّجَارَةِ، أَوْ المَسْئَلَةِ حَتَّى أَتَمَّ صَلاتَهُ، لا تُسْتَحَبُّ إِعَادَتُهُ، وَفِيْ بَعْضِ الكُتُبِ: لا يُعِيدُ، وَفِيْ بَعْضِهَا: لَمْ يَنْقُصْ أَجْرُهُ، إِذَا لَمْ يَكُنْ مِنْ تَقْصِيرٍ مِنْهُ، انتهى.

ترجمہ: اور حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے ”کتاب السیر“ میں صراحت کی ہے کہ سوقی کو کوئی حصہ نہیں ملے گا؛ کیوں کہ جہاد میں جانے کے وقت اس نے صرف تجارت کا قصد کیا تھا، نہ کہ دین کے غلبہ اور دشمن کو خوفزدہ کرنے کا، البتہ اگر وہ قتال کرے، تو حصہ کا مستحق ہوگا؛ کیوں کہ اس کے قتال کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ اس کا مقصود قتال ہی تھا اور تجارت ضمناً تھی؛ لہذا یہ چیز اس کے لئے نقصان دہ نہیں ہوگی، جیسا کہ حاجی جب حج کے راستہ میں تجارت کرے، تو اس کا اجر کم نہیں ہوتا، علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے۔ اور اس سے یہ ظاہر

(١) كذا في النسخة الهندية، المطبوعة بدارالعلوم، ديوبند، والصحيح "صل" بصيغة الأمر.
(٢) البزازية على هامش الهندية ٥/ ٢٥.
(٣) ومثله في رد المحتار على الدر المختار ١/ ٢٧٩.

ہے کہ حاجی جب تجارت کے ارادے سے جائے، تو اس کو اجر نہیں ملے گا اور انھوں نے صراحت کی ہے کہ اگر حاجی اپنے مقروض کی طلب میں طواف کرے، تو یہ طواف اس کو کافی نہ ہوگا اور اگر اپنے مقروض کی طلب میں عرفہ میں ٹھہرا، تو یہ وقوف کافی ہوجائے گا اور فرق ظاہر ہے۔

اور انھوں نے کہا ہے کہ اگر مصلی اپنے امام کے علاوہ کو لقمہ دے، تو اس کی نماز تعلیم کے قصد کی وجہ سے باطل ہوجائے گی۔ اور میں نے شوافع کی بعض کتب میں اس شخص کے بارے میں ایک جزئیہ دیکھا ہے، جس کو امام نووی رحمہ اللہ نے بھی نقل کیا ہے کہ جس کو کسی انسان نے کہا کہ ظہر کی نماز پڑھ، تجھے ایک دینار ملے گا، چنانچہ اس نے اسی نیت سے نماز پڑھی، تو اس کی یہ نماز (فریضۂ ظہر کی طرف سے) کافی ہوجائے گی اور وہ دینار کا مستحق نہیں ہوگا، انتہی۔

اور اس جیسا جزئیہ میں نے اپنے اصحاب کے یہاں نہیں دیکھا اور ہمارے قواعد کے لحاظ سے مناسب یہ ہے کہ حکم یہی ہو، نماز کی ادائیگی تو اس وجہ سے جو ہم پہلے بیان کرچکے کہ ریا سقوط واجب کے سلسلہ میں فرائض میں اثر انداز نہیں ہوتا اور دینار کا عدم استحقاق اس وجہ سے ہے کہ فریضہ کی ادائیگی عقد اجارہ کے تحت داخل نہیں ہوتی، کیا تمھیں حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ کے اس قول کا علم نہیں ہے کہ باپ اگر اپنے بیٹے کو اپنی خدمت کے لئے اجرت پر رکھے، تو اس بیٹے کو اجرت نہیں ملے گی، ''بزازیہ'' میں یہ مسئلہ مذکور ہے؛ کیوں کہ باپ کی خدمت کرنا (پہلے سے) اس پر واجب ہے؛ بلکہ حضرات متقدمین کا فتوی یہ ہے کہ عبادات مثلاً امامت، اذان، تعلیم قرآن اور تدریس فقہ کی انجام دہی پر اجارہ کا معاملہ کرنا صحیح نہیں ہے؛ لیکن معتمد جواز ہے، جس کے مطابق متاخرین فقہا کا فتوی ہے۔ اور ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ جب کسی آدمی کی نیت سے غلام آزاد کرے، تو یہ مباح ہے۔ اور مجھے اس صورت کا حکم نہیں ملا جب کہ (روزہ میں) روزہ اور پرہیز دونوں کی نیت کرے اور یہ اس ضابطہ کے تحت آتا ہے کہ جب عبادت اور غیر عبادت میں اشتراک پایا جائے، تو کیا عبادت صحیح ہوگی؟ اور اگر صحیح ہو، تو کیا بقدرِ عبادت ثواب حاصل ہوگا؟ یا بالکل ثواب نہیں ملے گا؟

اور عبادت میں ظاہر و باطن ہر لحاظ سے خشوع اختیار کرنا مستحب ہے اور ''قنیہ'' میں ہے کہ اس نے فرض (نماز) شروع کی اور تجارت یا کسی مسئلہ کی سوچ نے اس کو مشغول کردیا، حتی کہ اس نے نماز مکمل کرلی، تو اس کا اعادہ مستحب (بھی) نہیں ہے اور بعض کتب میں ہے کہ اس کا اعادہ نہیں ہے اور بعض کتب میں ہے کہ اس کا اجر کم نہیں ہوگا، بشرطے کہ کوتاہی اس کی طرف سے نہ ہو، انتہی۔

﴿عبادت میں اگر دنیوی غرض بھی شامل ہو جائے، تو کیا حکم ہوگا؟﴾

تشریح: وَصَرَّحُوْا فِيْ كِتَابِ السِّيَرِ بِأَنَّ السُّوْقِيَ لا سَهْمَ لَهُ: مصنف علیہ الرحمہ اب ان صورتوں اور مسائل کو بیان فرما رہے ہیں، جس میں عبادت وتقرب کے ساتھ کوئی دوسری غرض شامل ہو جائے، اسی طرح کا سیر وجہاد کا ایک مسئلہ یہاں ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ پہلے زمانہ میں میدانِ جنگ میں لشکر وفوج کا قیام کافی طویل ہوتا تھا اور چوں کہ لشکر کا قیام غیر آباد علاقہ میں ہوتا تھا، جہاں ضروریاتِ زندگی دستیاب نہیں ہوتی تھیں؛ اس لئے لشکر کے ساتھ کچھ تاجر بھی جایا کرتے تھے، تاکہ وہ لشکر کی ضروریات کا سامان فراہم کریں اور منافع کمائیں، ایسے افراد اور تاجروں کو ''سوقی'' کہا جاتا تھا۔

اب سوال یہ ہے کہ لشکر اگر فتح حاصل کر لے اور اس کو مال غنیمت حاصل ہو، تو کیا ''سوقی'' کو بھی مال غنیمت سے حصہ ملے گا، یا نہیں؟

فرماتے ہیں کہ اس کو حصہ نہیں ملے گا؛ اس لئے کہ جس وقت اس نے سرحد کو عبور کیا تھا، تو اس کا مقصد قتال کرنا نہیں تھا؛ بلکہ تجارت تھا اور مال غنیمت کے حق دار مقاتلین ومجاہدین ہوتے ہیں، البتہ اگر میدانِ جنگ میں پہنچ کر یہ قتال میں شریک ہو، تو اب اس کو حصہ ملے گا؛ کیوں کہ اس کے قتال سے یہ واضح ہو گیا کہ یہی اس کا مقصود اصلی تھا، تجارت کی نیت ضمنی تھی اور ضمناً تجارت کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک قول یہ ہے کہ ''سوقی'' کو بہر صورت مال غنیمت سے حصہ ملے گا، خواہ وہ قتال کرے، یا نہ کرے، اس لئے کہ حدیث میں وارد ہے: ''الغَنِيْمَةُ لِمَنْ شَهِدَ الوَقْعَةَ'' کہ جو بھی میدانِ جنگ میں حاضر ہو، وہ غنیمت کا مستحق ہے، دوسرے یہ کہ اس کی میدانِ جنگ میں موجودگی، خواہ وہ بغرض تجارت سہی، اسلامی لشکر کی تعداد میں اضافہ کا سبب ہوئی، جو بجائے خود دشمن کے لئے پریشان کن ہوتی ہے؛ لہذا اس لحاظ سے یہ مال غنیمت میں حصہ کا مستحق ہوگا(۱)۔

جو حکم ''سوقی'' کا ذکر کیا گیا، وہی ''حاجی'' کا بھی ہے، حاجی اگر راستہ میں تجارت کر لے، تو اس سے اس کا ثواب کم نہ ہوگا؛ کہ اصل مقصود ''سفر حج'' ہے، تجارت ضمناً اور اتفاقاً ہو گئی، البتہ اگر مقصودِ سفر ''تجارت'' ہی ہو اور ارادہ یہ ہو کہ اگر موقع ہوا، تو حج بھی کر لیں گے، تو اس صورت میں ثواب نہ ہوگا، گو ''حج فرض'' ادا ہو جائے گا۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۵۱۔

اسی طرح فقہائے کرام رحمہم اللہ نے یہ مسئلہ تحریر کیا ہے کہ اگر کوئی دیہاتی بروز جمعہ شہر آئے، تو اگر غالب مقصود جمعہ پڑھنا ہو، تو اس کو بہرصورت ''سعی الی الجمعہ'' کا ثواب ملے گا، خواہ اس کے ساتھ کوئی ضرورت بھی پوری کر لے، اور اگر غالب مقصود ضروریات پوری کرنا ہو، تو اس صورت میں ''سعی الی الجمعہ'' کا ثواب اس کو نہیں ملے گا، خواہ جمعہ بھی پڑھ لے(۱)۔

﴿اس قسم کے مسائل کے لیے ضابطہ﴾

اس قسم کے مسائل میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر اصل یا کم از کم غالب نیت عبادت کی ہو اور ضمنی طور پر کوئی دنیوی کام بھی انجام دے لیا جائے، تو یہ اخلاص کے منافی نہیں ہے اور اس صورت میں عبادت پر ثواب حاصل ہوگا اور اگر نیت اس کے برعکس ہو، بایں طور کہ اصل مقصود کوئی دنیوی کام ہو اور ضمناً عبادت بھی انجام دے لی جائے، یا عبادت اور غرض دنیوی دونوں برابر درجہ میں مقصود ہوں، پھر عبادت کی انجام دہی پر ثواب حاصل نہیں ہوگا(۲)۔

﴿مدیون کو پکڑنے کے لیے بیت اللہ کے سات چکر لگائے، یا عرفات پہنچ گیا﴾

وَصَرَّحُوا بِأَنَّهُ لَوْ طَافَ طَالِبًا غَرِيمَهُ لا تُجْزِيهِ: اگر کوئی شخص اپنے مدیون کو پکڑنے کے لئے اس کے پیچھے بھاگے اور اسی حالت میں اس کے سات چکر بیت اللہ کے ارد گرد لگ جائیں، جو ایک کامل طواف ہوتا ہے، تو کیا اس کا یہ طواف معتبر ہوگا؟ اور اس کا حج مکمل ہو جائے گا؟

فرماتے ہیں کہ اس کا یہ طواف معتبر نہیں ہوگا، البتہ اگر اسی کیفیت میں عرفہ سے گزرے، تو وقوفِ عرفہ کا رکن ادا ہو جائے گا۔ اس فرق کی دو وجہیں ہیں، جو آگے مصنف علیہ الرحمہ نے مبحث ثامن کے ذیل میں بیان کی ہیں:

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ وقوف عرفہ کامل احرام کی حالت میں ہوتا ہے اور چوں کہ ابتدائے احرام میں کی گئی نیت احرام کی حالت میں کئے جانے والے تمام افعال کو متضمن ہوتی ہے، یعنی تمام افعال کی طرف سے وہ نیت ہوتی ہے؛ لہٰذا وقوف عرفہ کی ادائیگی کے لئے مستقل نیت کی ضرورت نہیں ہوگی اور وہ بہرصورت ادا ہو جائے گا، جب کہ طوافِ زیارت من وجہٍ احرام سے نکل جانے کے بعد ہوتا ہے؛ لہٰذا ابتدا میں کی ہوئی نیت اس پر مشتمل نہیں ہوگی اور اس کے لئے الگ سے نیت لازم ہوگی، جو مذکورہ صورت میں متحقق نہیں ہوئی؛ اس لئے اس صورت میں طواف کی عدم ادائیگی کا حکم ہوا۔

---

(۱) شرح بيري.

(۲) شرح حموي.

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ طواف مستقل عبادت ہے، بایں معنی کہ حج کے علاوہ بھی اس کو انجام دیا جاتا ہے؛ اس لئے اس کے لئے مستقل نیت لازم ہوگی، کسی اور نیت سے وہ ادا نہ ہوگا، جب کہ وقوف عرفہ صرف دورانِ حج عبادت تسلیم کیا گیا ہے، وہ مستقل عبادت نہیں ہے؛ اس لئے اس کے لئے مستقل نیت بھی لازم نہیں ہوگی۔

﴿اپنے امام کے علاوہ کو لقمہ دینا﴾

وَقَالُوا: لَوْ فَتَحَ الْمُصَلِّي عَلَى غَيْرِ أَمَامِهِ، بَطَلَتْ صَلَاتُهُ لِقَصْدِ التَّعْلِيمِ : مصلی اپنے امام کے علاوہ کسی اور شخص کو نماز میں لقمہ دے، خواہ اپنی نماز میں شریک کسی مقتدی کو، یا کسی منفرد کو، یا نماز سے خارج کسی شخص کو، یا کسی دوسرے امام کو، یا کسی دوسرے امام کے مقتدی کو، بہر صورت اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اسی طرح اگر خود امام یا منفرد کسی کو لقمہ دیں، تو ان کی نماز باطل ہو جائے گی؛ کیوں کہ لقمہ دینا از قبیل تعلیم و تعلم ہے اور نماز اس کا محل نہیں ہے؛ لہٰذا نماز میں اس فعل کے انجام دینے سے نماز باطل ہو جائے گی، البتہ اپنے امام کو لقمہ دینا جائز ہے، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے نماز میں سورۂ مؤمنون پڑھی اور کوئی کلمہ چھوٹ گیا، نماز کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم میں ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نہیں تھے؟ (حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اقرأ الصحابہ ہیں، اس لئے آپ ﷺ نے ان کے بارے میں خاص طور سے دریافت فرمایا)، حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ تھے، آپ ﷺ نے ان سے کہا کہ پھر تم نے لقمہ کیوں نہیں دیا؟ انھوں نے عرض کیا کہ میں سمجھا کہ شاید وہ کلمہ منسوخ ہو گیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر منسوخ ہوتا، تو میں تم کو مطلع کر دیتا، اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ "**إِذَا اسْتَطْعَمَکَ الإِمَامُ فَأَطْعِمْهُ**"، یعنی جب امام لقمہ طلب کرے، یعنی اس کو لقمہ کی ضرورت ہو، تو اس کو لقمہ دو، نیز اپنے امام کو لقمہ دینا دراصل اپنی نماز کی اصلاح ہے؛ اس لئے کہ اگر امام نے کوئی ایسی غلطی کر دی، جو مفسدِ صلاۃ ہوئی، تو مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوگی اور اپنی نماز کی اصلاح ممنوع نہیں ہے؛ بلکہ مطلوب و مستحسن ہے (۱)۔

اسی طرح کسی بھی شخص کا لقمہ قبول کرنا تعلیم و تعلم کی وجہ سے مفسد صلاۃ ہے، اس سے صرف یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ امام اپنے مقتدی کا لقمہ قبول کرے (۲)۔

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۴۱۸، (نعمانية). مراقي الفلاح مع حاشية الطحطاوى ص: ۱۸۳.

(۲) رد المحتار ۱/ ۴۱۸، (نعمانية).

﴿پیسے کے لالچ میں نماز پڑھنا﴾

وَرَأَيتُ فَرعًا فِي بَعضِ كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ: عبادت میں غیر کی آمیزش سے متعلق فقہ شافعی کے حوالہ سے ایک مسئلہ مصنف علیہ الرحمہ نے یہاں ذکر کیا ہے، یہ مسئلہ علامہ نووی رحمہ اللہ نے بھی اپنی مشہور کتاب "المجموع شرح المهذب" میں تحریر فرمایا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو نماز کی عادت ڈلوانے کے لئے یوں کہے کہ نماز مثلاً ظہر پڑھ، میں تجھے ایک دینار دوں گا، چنانچہ اس شخص نے دینار کے لالچ میں نماز پڑھ لی، تو سوال یہ ہے کہ اس کی نماز یعنی اس کا فریضہ ادا ہوا یا نہیں؟ نیز وہ ایک دینار کا مستحق ہوگا، یا نہیں؟ تو کتبِ شوافع میں اس کا حکم یہ مذکور ہے کہ اس کی نماز تو ادا ہو جائے گی؛ مگر وہ دینار کا مستحق نہیں ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کتبِ احناف میں اس طرح کا جزئیہ مذکور نہیں ہے، لیکن قواعد کی رُو سے احناف کے یہاں بھی حکم یہی ہوگا، چنانچہ فریضہ کی ادائیگی تو اس لئے معتبر مانی جائے گی کہ ضابطہ گزر چکا: " لا رِيَاءَ فِي الفَرَائِضِ فِي حَقِّ سُقُوطِ الوَاجِبِ"، اور دینار کا استحقاق اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ ضابطہ ہے: " إِنَّ أَدَاءَ الفَرضِ لا يَدخُلُ تَحتَ عَقدِ الإِجَارَةِ"، یعنی فریضہ کی ادائیگی عقد اجارہ کے تحت داخل نہیں ہوتی اور اس پر اجرت کا معاملہ اور مطالبہ درست نہیں ہوتا۔

﴿فریضہ کی دائیگی عقد اجارہ کے تحت داخل نہیں ہوتی﴾

أَلا تَرَى إِلَى قَولِهِم: لَو استَأجَرَ الأَبُ ابنَهُ لِلخِدمَةِ لا أَجرَ لَهُ: فریضہ کی ادائیگی عقد اجارہ کے تحت داخل نہیں ہوتی، مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے اس ضابطہ کی تائید وتوضیح فرمارہے ہیں، وہ یہ کہ حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے تحریر کیا ہے کہ اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو اپنی خدمت کے واسطے اجرت پر لے اور بیٹا بھی اجرت کے لئے اس کی خدمت کرے، تو بیٹے کو اجرت نہیں ملے گی؛ کیوں کہ باپ کی خدمت بیٹے پر فرض ہے اور فریضہ کی ادائیگی پر اجرت کا استحقاق نہیں ہوتا۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ حضرات متقدمین نے اس سے آگے بڑھ کر یہ فتوی دیا ہے کہ کسی بھی عبادت پر اجارہ کا معاملہ کرنا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ عبادت کی انجام دہی خود مسلمانوں پر فرض ہے، اور فریضہ کی ادائیگی عقد اجارہ کے تحت داخل نہیں ہوتی، امام ابوحنیفہ اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کا مسلک یہی ہے اور امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ جن عبادات سے آدمی دوسروں کو نفع پہنچاتا ہے، یعنی جن کی

ادائیگی دوسروں کی طرف سے بھی سمجھی جاتی ہے، ان کے یہاں اس کی اجرت لینا جائز ہے اور جن عبادات سے دوسروں کا نفع وابستہ نہیں ہے اور جو صرف اپنی طرف سے ادا کی جاتی ہیں، ان پر اجرت کا لینا ان کے یہاں بھی ناجائز ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں مذکورہ بالا مسئلہ میں فرض نماز پڑھنے کے عوض دینار کے عدم استحقاق کا حکم کیا گیا، امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے مسلک میں یہ تفصیل ملحوظ رکھنی چاہیے، بعض حضرات ان کا مسلک مطلق نقل کردیتے ہیں، جو صحیح نہیں ہے (۱)۔

﴿طاعات پر اجرت﴾

بہر حال احناف کے اصل مسلک کے مطابق کسی بھی عبادت پر؛ خواہ اس سے دوسروں کا نفع وابستہ ہو، یا نہ ہو؛ اجارہ کا معاملہ کرنا درست نہیں ہے؛ لیکن متاخرین احناف نے ضرورت کے پیش نظر ان عبادات میں جن سے دوسروں کا نفع وابستہ ہے اور جن کی ادائیگی دوسروں کی طرف سے بھی سمجھی جاتی ہے؛ کچھ مخصوص عبادات کے عوض اجرت کے لین دین کے جواز کا فتوی دیا ہے۔ اور ضرورت یہ پیش آئی کہ پہلے لوگوں میں دین داری غالب تھی اور وہ اسلامی علوم اور اسلامی شعائر کی طرف از خود رغبت رکھتے تھے، نیز اس قسم کی دینی خدمات انجام دینے والوں کے لئے بیت المال سے بھی وظائف مقرر ہوتے تھے، جس کی وجہ سے ان کو نہ معاش کی فکر تھی اور نہ اس کا شغل؛ مگر بعد کے ادوار میں نہ دین داری کی طرف وہ رجحان باقی رہا اور نہ اسلامی علوم اور اسلامی شعائر کی وہ اہمیت دلوں میں جاگزیں رہ سکی، نیز حکومتیں اور بیت المال بھی نہ رہے، جس کی وجہ سے ان خدام دین کے معاش کا انتظام بھی مختل ہوگیا؛ کیوں کہ خدمتِ دین سے فاضل اتنا وقت نہیں ملتا کہ جس میں معاش کا بندوبست ہوسکے اور اگر وہ اس کو چھوڑ کر معاش میں مشغول ہوں، تو پھر دین کی خدمت کون انجام دے گا؟ عام لوگوں میں نہ اس کا شعور ہے اور نہ ہی اس کی اہلیت؛ لہذا ان سے ان کی انجام دہی کی امید وابستہ نہیں کی جاسکتی، ان احوال میں حضرات فقہائے متاخرین نے محسوس کیا کہ دین کی بقا اور اس کے وجود کو برقرار رکھنے اور اس کی اشاعت و اظہار کے لئے بعض دینی خدمات پر اجرت کے جواز کا حکم ناگزیر ہے، تاکہ کچھ افراد معاش کی فکر سے آزاد ہو کر دین کی بقا اور اشاعت کا کام انجام دے سکیں، تو انھوں نے اذان، امامت، تعلیم قرآن، تعلیم فقہ اور وعظ وارشاد پر اجرت کے جواز کا فتوی دیا۔

---

(۱) تبیین الحقائق و حاشیته للعلامة الشلبی ۵/ ۱۲۴.

ان عبادات کی خصوصیت کی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف ان سے دین کی حفاظت اور بقا وابستہ ہے اور یہ اس کے لئے شعار ونشان کی حیثیت رکھتی ہیں اور اس کے اظہار واعلام کا ذریعہ ہیں اور ان کی انجام دہی نہ ہونے کی صورت میں دین کا پورا نظام مختل ہوجائے گا اور دوسری طرف ان کی مستقل مشغولی کسی دوسرے ذریعہ معاش کو اختیار کرنے کی اجازت نہیں دیتی؛ اس لئے خاص طور پر ان پر اجرت کے جواز کا حکم کیا گیا؛ لہذا باقی کسی اور دینی خدمت پر اجرت کا معاملہ کرنا بدستور ناجائز ہے(۱)۔

واضح رہے کہ امامت سے مراد مستقل نمازوں کی امامت ہے، یعنی پنج گانہ نمازیں، وہ نمازیں جو مستقل نہیں ہیں، مثلاً نماز جنازہ، نماز تراویح، نماز عیدین، نماز کسوف وخسوف، نماز استسقا وغیرہ، ان کی امامت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ مذکورہ تفصیل سے واضح ہے کہ امامت پر اجرت کے جواز کی علت اس کی مستقل مشغولی ہے، جو کسی دوسرے ذریعۂ معاش کے لئے تگ ودو کی اجازت نہیں دیتی اور یہ بات پنج گانہ نمازوں کی امامت میں تو پائی جاتی ہے؛ مگر وقتی نمازوں کی امامت میں یہ بات نہیں پائی جاتی؛ اس لئے اس کے عوض اجرت لینا بہ دستور ناجائز رہے گا(۲)۔

﴿قرآن خوانی پر اجرت لینا ممنوع ہے﴾

اسی طرح صرف تعلیم قرآن پر اجرت کا جواز ہے، قراءت قرآن اور اس کی تلاوت پر اجرت بہ دستور ناجائز ہے: لہذا قرآن خوانی کے عوض اجرت لینا، یا دعوت کھانا اور حسنِ قراءت کی محافل ومجالس میں آمدورفت کے کرایہ کے علاوہ انعام یا ہدیہ قبول کرنا سب ناجائز ہے کہ یہ بھی عوض ہی ہے۔

عبادات پر اجرت کے عدم جواز کے اصل مسلک سے جو حضرات متاخرین رحمہم اللہ نے مذکورہ چند عبادات کا استثنا کیا ہے، اس کی فقہی تخریج میں حضرات اہلِ علم کی آرا مختلف ہیں:

بعض اہل علم اس کو "عرف وزمانہ کے تغیر کے سبب حکم کی تبدیلی" قرار دیتے ہیں اور اس کو خروج عن المذہب نہیں مانتے۔ اور بعض حضرات اس کو "خروج عن المذهب" مانتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ ضرورت کی وجہ سے اس میں امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے مسلک کو اختیار کیا گیا ہے(۳)۔

---

(۱) رسائل ابن عابدين ١/ ١٥٢ وما بعدها، تبيين الحقائق ٥/ ١٢٤ - ١٢٥.

(۲) رسائل ابن عابدين ١/ ١٦٠- ١٦١.

(۳) تكملة فتح الملهم ٤/ ٢٨٩، (مكتبة فيصل، ديوبند).

وَقَدَّمنَا أنَّهُ إذَا نَوَى الاعْتَاقَ لِرَجُلٍ كَانَ مُبَاحًا : فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ اگر کسی شخص کی خوشنودی کے لئے غلام آزاد کیا جائے، تو یہ آزاد کرنا مباح ہے اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اگر اعتاق خالصۃً لوجہ اللہ نہ بھی ہو، تب بھی وہ معتبر اور صحیح ہوتا ہے اور اس کی صحت کے لئے اخلاص نیت شرط نہیں ہے؛ بلکہ گزر چکا ہے کہ اس کی صحت کے لئے نفس نیت بھی شرط نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ کافر کا عتق بھی معتبر ہے، اسی مناسبت اور اسی بات کی وضاحت کے لئے مصنف علیہ الرحمہ نے یہ مسئلہ اخلاص کے بیان میں ذکر کیا ہے؛ مگر مخلوق کے لئے آزاد کرنے کے بارے میں مصنف علیہ الرحمہ نے وہاں یہ بھی تحریر کیا ہے کہ یہ صرف مباح نہیں ہے؛ بلکہ مکروہ تحریمی ہے، جس کی تفصیل وہاں ذکر کی جاچکی ہے، فليُراجع ۔

﴿روزہ کے ساتھ پرہیز کی نیت کی، تو کیا حکم ہوگا؟﴾

وَلَم أرَ حُكمَ مَا إذَا نَوَى الصَّومَ وَ الحِميَةَ: ایک شخص نے روزہ رکھتے وقت روزہ اور پرہیز دونوں کی نیت کی، تو اس کا روزہ ادا ہوگا، یا نہیں؟

فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا حکم نہیں ملا اور خود مصنف علیہ الرحمہ کو اس کے حکم میں شاید تردد ہے؛ اس لئے انھوں نے از خود بھی اس کا حکم واضح نہیں فرمایا، وجہِ تردد یہ ہے کہ اس صورت میں نیت کی مشروعیت کا جو سبب وحکمت ہے، وہ مفقود ہے، نیت اس لئے مشروع کی گئی ہے، تاکہ عادت؛ عبادت سے ممتاز ہو جائے اور یہاں اس نے عادت یعنی پرہیز اور عبادت یعنی روزہ کی ادئیگی ہر دو کو جمع کر دیا؛ لہذا عادت؛ عبادت سے ممتاز نہ ہوئی، تو یہ نیت معتبر ہوگی، یا نہیں؟(۱)۔

حاشیہ میں علامہ حموی رحمہ اللہ نے "فَتحُ المُدَبِّرِ لِلعَاجِزِ المُقَصِّرِ"، جو علامہ سمدیسی (م:۹۳۲ھ) کی تصنیف ہے، اس کے حوالہ سے تحریر کیا ہے کہ اس صورت میں روزہ ادا ہو جائے گا؛ کیوں کہ پرہیز روزہ کے لئے لازم ہے، خواہ اس کا قصد ہو، یا نہ ہو؛ لہذا قصد کرنے کی وجہ سے بھی روزہ کی صحت متاثر نہیں ہوگی، اس سے پہلے علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے بھی بعینہ یہی بات تحریر کی ہے (۲)۔

یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ کوئی نماز کی نیت کرتے وقت نماز کے ساتھ ساتھ کچھ دیر کھڑا رہنے کی بھی نیت کرے، تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے، کیوں کہ نماز میں بہر حال کچھ دیر کھڑا ہونا ہی پڑتا ہے؛ لیکن علامہ بیری رحمہ اللہ

---

(۱) حاشية الأشباه و النظائر لعبد الباقي بن سعيد بن شعبان.

(۲) الأشباه و النظائر للإمام السيوطي ص: ۳٤.

(م:١٠٩٩ھ) نے اس کی تردید فرمائی ہے اور تحریر کیا ہے کہ روزہ کے لئے قطعی نیت شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی اس طرح نیت کرے کہ اگر آج رمضان ہے، تو میرا روزہ ہے، ورنہ روزہ نہیں، یا یہ کہ رمضان میں کوئی شخص ویسے ہی کھانے سے رُکا رہے، نہ روزہ کی نیت ہو اور نہ عدم روزہ کی، تو ان دونوں صورتوں میں اس کا روزہ ادا نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ روزہ کی قطعی نیت نہیں پائی گئی، اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی جب کہ روزہ اور پرہیز ہر دو کی نیت ہے، تو روزہ کی قطعی نیت نہیں متحقق ہوئی؛ لہذا روزہ ادا نہ ہوگا(١)۔

مگر مسئلہ مبحوث عنہا اور مذکورہ دونوں صورتوں میں فرق ہے؛ اس لئے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں نفس نیت ہی قطعی طور پر نہیں پائی جاتی، جب کہ مبحوث عنہا صورت میں نفس نیت قطعی طور پر پائی جارہی ہے؛ کیوں کہ اس نے بہر حال روزہ کی نیت کی ہے، البتہ اس نے اس میں پرہیز کے قصد کو شامل کرلیا۔ اور رمضان وغیرہ کے روزہ کے تحقق کے لئے نفس نیت کا پایا جانا کافی ہوتا ہے، چنانچہ اگر کوئی اس نیت سے روزہ رکھے کہ اگر کل رمضان ہوگا، رمضان کا روزہ، ورنہ نفلی روزہ، تو اگر چہ نیت کی تعیین میں تردد ہے، مگر نفس نیت بہر حال ہے؛ اس لئے کل جو بھی ہو، تو اس کا روزہ ہوجائے گا، رمضان ہوگا، تو رمضان کا، ورنہ نفلی روزہ(٢)۔

واضح رہے کہ یہ تمام بحث روزہ کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں ہے، جہاں تک ثواب کے حصول کی بات ہے، تو وہ اخلاص نیت پر موقوف ہے، جس کا ضابطہ اوپر بیان کیا جاچکا۔

آگے مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کا عنوان ہے: ”عبادت کے ساتھ غیر عبادت کو شامل کرلیا جائے، تو ایسی صورت میں کیا عبادت صحیح ہوجائے گی؟ اور کیا صحیح ہونے کے بعد ثواب پر مشتمل ہوگی؟“۔

مصنف علیہ الرحمہ نے یہ عنوان قائم کیا؛ مگر اس کی کچھ وضاحت نہیں فرمائی، البتہ اس سے پہلے انھوں نے جو مسائل اور جزئیات ذکر فرمائی ہیں، ان سے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے، نیز علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب **”الأشباه والنظائر“** میں شرح وبسط کے ساتھ اس عنوان کی وضاحت فرمائی ہے اور تحریر کیا ہے کہ اس کی پانچ صورتیں ہیں:

﴿١﴾ عبادت کے ساتھ غیر عبادت کی نیت کی جائے، یہی صورت یہاں زیر بحث ہے۔

﴿٢﴾ فرض عبادت کے ساتھ کسی دوسری مندوب عبادت کی نیت کرے۔

---

(١) شرح بيري.

(٢) الهداية/ كتاب الصوم.

﴿۳﴾ فرض کے ساتھ کسی دوسرے فرض کی نیت کرے۔
﴿۴﴾ نفل کے ساتھ کسی دوسرے نفل کو ملائے۔
﴿۵﴾ غیر عبادت امر کے ساتھ کسی دوسرے غیر عبادت امر کو ملائے۔

ان پانچوں صورتوں میں سے پہلی صورت کا حکم یہاں بیان کیا جاتا ہے، باقی صورتوں کی تفصیل ''بحث سادس'' کے ذیل میں آرہی ہے۔

﴿عبادت کے ساتھ غیر عبادت کو شامل کرنے کا حکم﴾

اس کا حکم یہ ہے: ﴿۱﴾ بعض صورتوں میں تو عبادت ہی باطل ہوجائے گی، مثلاً ذبیحہ اور اضحیہ میں اللہ تعالی کے نام پر ذبح کرنے ساتھ غیر اللہ مثلاً فلاں پیر صاحب کے نام پر ذبح کی نیت بھی شامل کرلی جائے، تو گزر چکا کہ ذبیحہ حرام ہوگا، یہی حکم اس وقت بھی ہے، جب کہ ''بِسْمِ اللّٰهِ وَاسْمِ فُلانٍ'' کہہ کر ذبح کیا جائے اور وجہ یہ ہے کہ ''الإِرَاقَةُ لا تَتَجَزّٰى''۔

﴿۲﴾ اور بعض صورتوں میں عبادت صحیح اور معتبر ہوگی، اس طرح کی کچھ اور صورتیں اور مثالیں اوپر بھی آچکیں، مثلاً عبادت میں ریا کی شمولیت ہوجائے، تو آچکا ہے کہ اس سے واجب کی ادائیگی میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا، نماز میں ارضائے خصم کا قصد شامل ہوجائے، تو گزر چکا ہے کہ نماز ہوجائے گی، نماز دینار کے حصول کے لئے پڑھے، تو ذکر کیا جاچکا کہ نماز ادا ہوجائے گی اور دینار کا استحقاق نہیں ہوگا، روزہ میں روزہ اور پرہیز ہر دو کی نیت ہو، تو ابھی گزرا کہ روزہ ادا ہوجائے گا، اسی طرح وقوفِ عرفہ میں اگر وقوف اور مقروض ہر دو کا قصد ہو، تو وقوف معتبر شمار ہوگا؛ کیوں کہ یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ روزہ میں پرہیز کی نیت کرلینا، نماز میں کچھ دیر قیام کی نیت کرلینا وغیرہ، یہی صورت اگر وقوف عرفہ میں پیش آئے، تو اس کا حکم بھی یہی ہوگا، ایسے ہی اگر وضو اور غسل میں وضو اور غسل کے قصد کے ساتھ ساتھ تبرد اور تنظیف کا بھی قصد ہو، تو وضو اور غسل معتبر ہوں گے، احناف کے مسلک کے مطابق تو بالکل ظاہر ہے کہ ان کے یہاں وضو وغسل کے لئے نیت شرط نہیں ہے، ان کا تحقق کیسے ہی ہو؛ معتبر ہوتا ہے؛ مگر شوافع جن کے یہاں ان کے لئے نیت شرط ہے، ان کے یہاں بھی ان کے ساتھ اگر تبرد اور تنظیف کی نیت کرلی جائے، تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے، کہ یہ دونوں وضو اور غسل کے لئے لازم ہیں، ان کا قصد ہو، یا نہ ہو، بہر صورت یہ حاصل ہوں گے؛ لہذا قصد کرنے کی وجہ سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا(۱)۔

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ٣٢ - ٣٨.

﴿خشوع کے معنی اور نماز میں خشوع کا حکم﴾

وَأَمَّا الخُشُوعُ فِيهَا بِظَاهِرِهِ وَبَاطِنِهِ، فَمُسْتَحَبٌّ: مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے نماز میں خشوع کا درجہ ذکر کررہے ہیں، خشوع کے لغوی معنی: سکون وطمانینت اور عاجزی وانکساری کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں خشوع یہ ہے کہ انسان عظمتِ الٰہی کے استحضار کے سبب عاجزی وانکساری اختیار کرتے ہوئے قلب کو اللہ کی طرف متوجہ رکھے، اسی کے ساتھ دوسرا لفظ ''خضوع'' بولا جاتا ہے، جس کے معنی ہیں: اعضا وجوارح سے انکساری ظاہر کرنا، یعنی نماز جہاں اعضا کو رکھنے کا حکم ہے، ان کو وہاں رکھنا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خشوع اصلاً قلب کا فعل ہے اور خضوع اعضا وجوارح سے تعلق رکھتا ہے(١)۔

نماز میں خشوع وخضوع اختیار کرنے کی تاکید قرآن وسنت کی بے شمار نصوص میں وارد ہے(٢)، جس کی بنا پر صحابی رسول حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ، حضرت حسن بصری اور سفیان ثوری رحمہما اللہ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ خشوع نماز کے لئے شرطِ صحت ہے، اس کے بغیر نماز ادا نہیں ہوتی؛ بلکہ فاسد ہے؛ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فقہا کے یہاں وہ نماز کے لئے شرطِ صحت نہیں ہے؛ بلکہ شرطِ قبول ہے، انھوں نے اس کو نماز کی روح قرار دینے کے باوجود فقہی رُو سے صرف اس درجہ خشوع لازم قرار دیا کہ تکبیر تحریمہ کے وقت استحضارِ قلب کے ساتھ نماز کی نیت کرے، باقی نماز میں اگر خشوع حاصل نہ ہو اور دل اللہ تعالی کی طرف متوجہ نہ ہو، تو اگر چہ اتنی نماز کا ثواب اس کو نہیں ملے گا، جتنے حصہ نماز میں خشوع نہیں رہا؛ لیکن از رُوئے فقہ اس کی نماز ادا شمار ہوگی اور وہ تارکِ صلاۃ نہیں کہلائے گا، چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ نماز میں خشوع اختیار کرنا ظاہر وباطن ہر دو لحاظ سے مستحب ہے؛ لہذا نماز شروع کرنے کے بعد اگر وہ کسی دینی یا دنیوی مسئلہ میں مشغول ہوجائے، تب بھی اس کی نماز ادا ہوجائے گی اور اعادہ بھی لازم نہیں ہوگا؛ بلکہ اعادہ مستحب بھی نہیں ہے۔ اور بعض کتب میں تصریح ہے کہ ثواب میں بھی کمی نہیں ہوگی، بشرطے کہ اس کی طرف سے کوتاہی نہ ہوئی ہو، یعنی وہ بالقصد دوسری طرف متوجہ نہ ہوا ہو۔

خشوع کو نماز کے لئے شرطِ صحت قرار نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ دراصل حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ باطنی کیفیات سے بحث نہیں کرتے، وہ صرف اعضائے ظاہرہ سے صادر ہونے والے اعمال کا ظاہری حکم یعنی ان کی

---

(١) تفسير مظهري ٦/ ٣٦٢، معارف القرآن ١/ ٢١١.

(٢) خشوع وخضوع سے متعلقہ نصوص کے لئے ملاحظہ ہو: إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ١/ ٢١٢، تفسير مظهري ٦/ ٣٦٢.

صحت وفساد کا حکم بیان کرتے ہیں۔ اور عمل کی انجام دہی پر ثواب کا ملنا، نہ ملنا ان کے موضوع سے خارج شی ہے؛ اس لیے وہ اس سے بحث نہیں کرتے، چوں کہ خشوع بھی ایک باطنی کیفیت ہے؛ اس لئے اس کو انھوں نے پوری نماز کے لئے شرط نہیں قرار دیا؛ بلکہ اس کے صرف ادنی مرتبہ کو شرط قرار دیا کہ کم از کم تکبیر تحریمہ کے وقت اللہ کی عبادت و تعظیم کا استحضار کرلیا جائے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں تکلیف احکام سے متعلق یہ بات واضح کردی گئی ہے کہ انسانوں پر ایسی چیز فرض نہیں کی جاتی، جو ان کی طاقت واستطاعت سے خارج ہو: ﴿لا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾. اور پوری نماز میں خشوع اختیار کرنا اور لمحہ بھر کے لئے بھی دل کو غیر اللہ کی طرف متوجہ نہ ہونے دینا؛ عام انسان اس سے عاجز اور بے بس ہیں، اس لئے تکلیف مالا یطاق سے بچتے ہوئے صرف ابتدائے صلاۃ میں خشوع کو لازم کیا گیا۔

خشوع کے جس درجہ کو حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے نماز کے لئے شرطِ صحت قرار دیا ہے، یہ بھی نہایت اہم اور مفید ہے، چنانچہ اس درجہ خشوع اختیار کرنے والا بھی غافل اور تارکِ صلاۃ شمار نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس نے بہر حال ادائے فرض کا اقدام کیا ہے اور قلب کو خواہ تھوڑی دیر کے لئے سہی اللہ تعالی کے لئے فارغ کیا ہے کہ کم از کم بہ وقتِ نیت صرف اللہ تعالی کا دھیان تھا اور باقی سب مشاغل سے دل خالی تھا؛ لہذا اس کا کم سے کم فائدہ یہ ہوگا کہ اس کا نام نافرمانوں اور بے نمازیوں کی فہرست سے نکل جائے گا؛ مگر اس میں اس بات کا بھی خوف ہے کہ کہیں غافل کی حالت تارک سے بھی زیادہ بری نہ ہوجائے؛ کیوں کہ جو غلام آقا کی خدمت میں حاضر ہوکر بے توجہی برتتا ہے، اس کی حالت اس غلام کے مقابلہ میں جو حاضر ہی نہ ہوا؛ زیادہ سنگین ہوتی ہے؛ لہذا یہ معاملہ بیم و رجا کا ہے، اس میں عذاب کا خوف بھی ہے اور بخشش کی امید بھی؛ اس لئے غفلت اور تساہل کو چھوڑنے اور پوری نماز میں قلب کو اللہ تعالی کی طرف متوجہ رکھنے کی پوری کوشش کرنا چاہیے (۱)۔

﴿نماز میں کسی دنیوی یا دینی مسئلہ میں غور و فکر کرنے کا حکم﴾

شَرَعَ فِي الفَرْضِ وَشَغَلَهُ الفِكْرُ فِي التِّجَارَةِ: اس عبارت میں ذکر کردہ مسئلہ کی وضاحت اوپر آچکی اور اس کا یہ حکم اس صورت میں ہے، جب کہ بلاقصد ذہن کسی دنیوی یا دینی مسئلہ میں دورانِ صلاۃ مشغول ہوجائے اور اگر بالقصد نماز میں کسی چیز کے بارے میں سوچا جائے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ دنیوی چیز کے بارے میں نماز میں بالقصد سوچنا اور اس میں غور و فکر کرنا بہر صورت ناجائز اور حرام ہے اور کسی دینی مسئلہ و کام کے بارے میں نماز میں

(۱) أحياء علوم الدين ۱/ ۲۱۲، معارف القرآن ۱/ ۲۱۰.

غور وفکر کرنا بوقتِ ضرورت جائز ہے،، مثلاً یہ کہ کوئی اور وقت نہیں ہے، یا یہ کہ بہت جلد اس دینی مسئلہ کو حل کرنا ہے، تو دورانِ صلاۃ اس کا حل تلاش کرنے کی اجازت ہے، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "إِنِّـــي لأَجَهِّزُ جَيْشِي فِيْ الصَّلاةِ"(١)، کہ میں نماز میں لشکر کو ترتیب دیتا ہوں اور جہاد کے لشکر کی ترتیب اطاعت اور دینی امر ہے اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نماز میں یہ ترتیب کا عمل اسی لیے کرتے تھے کہ ان کے سب اوقات مشغول تھے۔

اور نماز میں دینی مسئلہ کے بارے میں بالقصد غور وفکر کرنے کی اجازت اس وجہ سے ہے کہ دراصل نماز میں ایسی چیز کے بارے میں غور وفکر کرنا منع ہے، جو ماسوی اللہ ہو اور دینی مسئلہ میں غور وفکر ماسوی اللہ میں داخل نہیں ہے(٢)۔

السَّادِسُ فِيْ بَيَانِ الجَمْعِ بَيْنَ عِبَادَتَيْنِ، وَحَاصِلُهُ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ فِيْ الوَسَائِلِ أَوْ فِيْ المَقَاصِدِ، فَإِنْ كَانَ فِيْ الوَسَائِلِ فَالْكُلُّ صَحِيْحٌ، قَالُوْا: لَوْ اغْتَسَلَ الجُنُبُ يَوْمَ الجُمُعَةِ لِلْجُمُعَةِ وَلِرَفْعِ الجَنَابَةِ، ارْتَفَعَتْ جَنَابَتُهُ، وَحَصَلَ لَهُ ثَوَابُ غُسْلِ الجُمُعَةِ، وَإِنْ كَانَ فِيْ المَقَاصِدِ، فَإِمَّا أَنْ يَنْوِيَ فَرْضَيْنِ أَوْ نَفْلَيْنِ، أَوْ فَرْضًا وَنَفْلاً، أَمَّا الأَوَّلُ: إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ فِيْ الصَّلاةِ أَوْ فِيْ غَيْرِهَا، فَإِنْ كَانَ فِيْ الصَّلاةِ لَمْ تَصِحَّ وَاحِدَةٌ مِنْهُمَا، قَالَ فِيْ "السِّرَاجِ الوَهَّاجِ"(٣): لَوْ نَوَى صَلاتَيْ فَرْضٍ، كَالظُّهْرِ وَالعَصْرِ، لَمْ تَصِحَّا اتِّفَاقًا، وَلَوْ نَوَى فِيْ الصَّوْمِ القَضَاءَ وَالكَفَّارَةَ، كَانَ عَنْ القَضَاءِ(٤)، وَقَالَ مُحَمَّدٌ: يَكُوْنُ تَطَوُّعًا، وَإِنْ نَوَى كَفَّارَةَ الظِّهَارِ وَكَفَّارَةَ اليَمِيْنِ، يَجْعَلُهُ لأَيِّهِمَا شَاءَ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ: يَكُوْنُ تَطَوُّعًا، وَلَوْ نَوَى الزَّكَاةَ وَكَفَّارَةَ الظِّهَارِ، جَعَلَهُ عَنْ أَيِّهِمَا شَاءَ، وَلَوْ نَوَى الزَّكَاةَ وَكَفَّارَةَ اليَمِيْنِ، فَهُوَ عَنِ الزَّكَاةِ، وَلَوْ نَوَى مَكْتُوْبَةً وَصَلاةَ جَنَازَةٍ، فَهِيَ عَنِ المَكْتُوْبَةِ.

---

(١) صحيح البخاري/ الصلاة/ يفكر الرجل الشيء في الصلاة.

(٢) اصلاحی مجالس ٤/ ٦٧، از مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ بتغير يسير۔

(٣) لم يتيسر لي هذا الكتاب.

(٤) ووقع بعده في نسخة "شرح البيري": استحسانًا، وكذا وقع في فتح القدير لابن الهمام في كتاب الصوم ٢/ ٢٤٨.

وَقَدْ ظَهَرَ بِهَذَا أَنَّهُ إِذَا نَوَى فَرْضَيْنِ، فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا أَقْوَى انْصَرَفَ إِلَيْهِ، فَصَوْمُ القَضَاءِ أَقْوَى مِنْ صَوْمِ الكَفَّارَةِ، فَإِنِ اسْتَوَيَا فِي القُوَّةِ، فَإِنْ كَانَ فِي الصَّوْمِ، فَلَهُ الخِيَارُ، كَكَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَكَفَّارَةِ اليَمِينِ، وَكَذَا الزَّكَاةُ وَكَفَّارَةُ الظِّهَارِ، وَأَمَّا الزَّكَاةُ مَعَ كَفَّارَةِ اليَمِينِ، فَالزَّكَاةُ أَقْوَى، وَأَمَّا فِي الصَّلاةِ، فَيُقَدَّمُ الأَقْوَى أَيْضًا، وَلِذَا قَدَّمْنَا المَكْتُوبَةَ عَلَى صَلاةِ الجَنَازَةِ، وَلِذَا قَالَ فِي "السِّرَاجِ الوَهَّاجِ"(١): لَوْ نَوَى مَكْتُوبَتَيْنِ، فَهِيَ لِلَّتِي دَخَلَ وَقْتُهَا، وَلَوْ نَوَى فَائِتَتَيْنِ، فَهِيَ لِلأُولَى مِنْهُمَا، وَلَوْ نَوَى فَائِتَةً وَوَقْتِيَّةً، فَهِيَ لِلْفَائِتَةِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي آخِرِ الوَقْتِ، وَلَوْ نَوَى الظُّهْرَ وَالفَجْرَ، وَعَلَيْهِ الفَجْرُ مِنْ يَوْمِهِ، فَإِنْ كَانَ فِي أَوَّلِ وَقْتِ الظُّهْرِ، فَهِيَ عَنِ الفَجْرِ، وَإِنْ كَانَ فِي آخِرِهِ، فَهِيَ عَنِ الظُّهْرِ، انتهى.

بَقِيَ مَا إِذَا كَبَّرَ نَاوِيًا لِلتَّحْرِيمَةِ وَلِلرُّكُوعِ، وَمَا إِذَا طَافَ لِلْفَرْضِ وَالوَدَاعِ، وَإِنْ نَوَى فَرْضًا وَنَفْلاً: فَإِنْ نَوَى الظُّهْرَ وَالتَّطَوُّعَ، قَالَ أَبُو يُوسُفَ: تُجْزِيهِ عَنِ المَكْتُوبَةِ، وَيَبْطُلُ التَّطَوُّعُ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ: لا تُجْزِيهِ عَنِ المَكْتُوبَةِ وَلا التَّطَوُّعِ، وَإِنْ نَوَى الزَّكَاةَ وَالتَّطَوُّعَ، يَكُونُ عَنِ الزَّكَاةِ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ عَنِ التَّطَوُّعِ، وَلَوْ نَوَى نَافِلَةً وَجَنَازَةً فَهِيَ عَنِ النَّافِلَةِ، كَذَا فِي "السِّرَاجِ الوَهَّاجِ" (٢)، وَأَمَّا إِذَا نَوَى نَافِلَتَيْنِ، كَمَا إِذَا نَوَى بِرَكْعَتَيِ الفَجْرِ التَّحِيَّةَ وَالسُّنَّةَ، أَجْزَأَتْ عَنْهُمَا، وَلَمْ أَرَ حُكْمَ مَا إِذَا نَوَى سُنَّتَيْنِ، كَمَا إِذَا نَوَى فِي يَوْمِ الإِثْنَيْنِ صَوْمَهُ عَنْهُ وَعَنْ يَوْمِ عَرَفَةَ إِذَا وَافَقَهُ، فَإِنَّ مَسْئَلَةَ التَّحِيَّةِ إِنَّمَا كَانَتْ ضِمْنًا لِلسُّنَّةِ لِحُصُولِ المَقْصُودِ.

ترجمہ: چھٹا مبحث دو عبادتوں کے درمیان جمع کرنے کے بیان میں ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یا تو یہ جمع وسائل میں ہوگا، یا مقاصد میں، اگر وسائل میں ہو، تو سب (یعنی جن جن کو نیت میں جمع کیا ہے) وسائل صحیح ہوں گے، حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ اگر ناپاک شخص جمعہ کے دن جمعہ کے لئے اور رفع جنابت کے لئے غسل کرے، تو اس کی جنابت (بھی) مرتفع ہوجائے گی اور اس کو غسل جمعہ کا ثواب بھی حاصل ہوگا۔

(١) لم يتيسر لي هذا الكتاب.

(٢) لم يتيسر لي هذا الكتاب.

اور اگر یہ جمع مقاصد میں ہو، تو وہ شخص دو فرضوں کی نیت کرے گا، یا دو نفلوں کی، یا ایک فرض اور ایک نفل کی، بہر حال پہلی صورت دو حال سے خالی نہیں: یا تو نماز میں ہوگا، یا غیر نماز میں، پس اگر نماز میں ہو، تو دونوں نمازوں میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہوگی، "السراج الوهاج" میں کہا ہے کہ اگر دو فرض مثلاً ظہر اور عصر کی نیت کی، تو بالاتفاق دونوں صحیح نہیں ہوں گے۔ اور اگر روزہ میں قضا اور کفارہ کی نیت کی، تو یہ روزہ قضا کی طرف سے شمار ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ تطوع ہوگا۔ اور اگر کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کی نیت کی، تو اس کو اختیار ہے کہ جس کی طرف سے چاہے اس روزہ کو شمار کرلے اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ تطوع ہوگا۔ اور اگر زکوۃ اور کفارۂ ظہار کی نیت کی، تو اس کو ان میں سے جس کی طرف سے چاہے شمار کرلے۔ اور اگر زکوۃ اور کفارۂ یمین کی نیت کی، تو وہ زکوۃ کی طرف سے شمار ہوگا۔ اور اگر مکتوبہ اور صلاۃ جنازہ کی نیت کی، تو وہ مکتوبہ کی جانب سے شمار ہوگی۔

اور اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس نے جب دو فرضوں کی نیت کی، تو اگر ان میں سے ایک اقوی ہو، تو وہ اسی پر محمول ہوگا، چنانچہ قضا کا روزہ کفارہ کے روزہ سے اقوی ہے۔ اور اگر دونوں فرض قوت میں برابر ہوں، تو اگر روزہ میں ایسا ہو، تو اس کو اختیار ہے، (خواہ کسی پر محمول کرلے)، جیسے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین، اسی طرح زکوۃ اور کفارۂ ظہار ہے۔ اور بہر حال زکوۃ کا کفارۂ یمین کے ساتھ اجتماع، تو ان میں زکوۃ اقوی ہے۔ اور بہر حال نماز؛ تو اس میں بھی اقوی کو مقدم کیا جائے گا۔ اور اسی لئے ہم نے مکتوبہ کو صلاۃ جنازہ پر مقدم کیا اور اسی لئے "السراج الوهاج" میں فرمایا ہے کہ اگر دو فرض نمازوں کی نیت کرے، تو وہ اس کی طرف سے شمار ہوگی، جس کا وقت داخل ہو چکا اور اگر دو فوت شدہ نمازوں کی نیت کی، تو وہ ان میں سے پہلی کی جانب سے شمار ہوگی اور اگر فائتہ اور وقتیہ کی نیت کی، تو وہ فائتہ کی جانب سے شمار ہوگی؛ مگر یہ کہ (وقتیہ کے) آخر وقت میں یہ جمع پایا جائے، (تو اب وقتیہ کی طرف سے شمار ہوگی) اور اگر ظہر اور فجر کی نیت کی اور اس کے ذمہ اس دن کی فجر بھی ہے، تو اگر ظہر کے اول وقت میں یہ جمع ہو، تو وہ فجر کی جانب سے شمار ہوگی اور اگر اس کے آخر وقت میں ہو، تو وہ ظہر کی جانب سے شمار ہوگی، انتہی۔

اُس صورت کا حکم باقی رہ گیا، جب کہ تکبیر؛ تحریمہ اور رکوع ہر دو کی نیت کر کے کہے۔ اور اس صورت کا حکم بھی باقی رہ گیا، جب کہ طواف فرض اور وداع دونوں کی نیت سے کرے۔ اور اگر ایک فرض اور ایک نفل کی نیت کرے، مثلاً ظہر اور تطوع کی نیت کرے، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ وہ اس کو مکتوبہ کی طرف سے کافی ہو جائے گی اور تطوع کی نیت باطل ہو جائے گی اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ نماز نہ مکتوبہ کی طرف سے ہوگی

اور نہ تطوع کی طرف سے۔ اور اگر زکوۃ اور تطوع کی نیت کی، تو وہ زکوۃ کی طرف سے ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تطوع کی جانب سے۔ اور اگر نفل اور جنازہ کی نیت کی، تو وہ نفل شمار ہوگی، "السراج الوہاج" میں یہی تحریر ہے۔ اور بہر حال جب دونفلوں کی نیت کرے، مثلاً جب فجر کی دو رکعات میں تحیہ یا سنت ہر دو کی نیت کرلے، تو وہ ان دونوں کی جانب سے کافی ہو جائے گی۔ اور میں نے اُس صورت کا حکم نہیں دیکھا، جب کہ وہ دو سنتوں کی نیت کرے، مثلاً جب کہ وہ پیر کے دن یوم عرفہ ہونے کی صورت میں پیر کے دن اور عرفہ کے دن کے روزوں کی نیت کرے، (اس کے حکم میں تردد کی وجہ یہ ہے کہ) تحیہ کی ادائیگی کا مسئلہ سنت کے ضمن میں آجانے کی وجہ سے تھا؛ کیوں کہ مقصود (اُس طرح بھی) حاصل ہو گیا۔

﴿چھٹا مبحث: ایک نیت میں دو عبادتوں کو جمع کرنا﴾

تشریح: یہاں سے چھٹا مبحث شروع ہوتا ہے، اس کا عنوان ہے: "ایک نیت میں دو عبادتوں کو جمع کرنا"۔ گزشتہ مبحث کے ضمن میں عبادت اور غیر عبادت کے درمیان جمع کی تفصیل آچکی، اب یہاں سے دو عبادتوں کے مابین جمع کی تفصیل بیان کرتے ہیں، جس کی مختلف صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ وسائل یعنی غیر مقصود عبادتوں میں جمع کیا جائے، اس کا حکم یہ ہے کہ تمام عبادات صحیح اور معتبر ہوں گی اور سب پر ثواب ہوگا، چنانچہ فقہا نے ذکر کیا ہے کہ اگر ناپاک شخص جمعہ کے دن غسل کرے اور اس میں یوم جمعہ اور رفع جنابت ہر دو کی نیت کرے، تو دونوں مقصد حاصل ہو جائیں گے، جنابت بھی رفع ہو جائے گی اور جمعہ کے دن کے غسل کا ثواب بھی ہوگا۔

اسی طرح علامہ شامی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یوم النحر میں پانچ غسل کے مواقع ہیں، جہاں غسل کرنا مستحب ہے: وقوف مزدلفہ کے لئے، منیٰ میں دخول کے لئے، رمی جمار کے لئے، مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کے لئے اور طوافِ زیارت کے لئے، ان پانچوں کی نیت سے اگر غسل کیا جائے، تو وہ ایک غسل ان سب کی طرف سے کافی ہو جائے گا اور سب مواقع پر غسل کرنے کا ثواب حاصل ہوگا، نیز اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن واقع ہوں، تو ایک غسل میں دونوں کی نیت کر لینے سے وہ دونوں کی طرف سے کافی ہو جائے گا اور دونوں کا ثواب ملے گا(۱)۔

وَإِنْ كَانَ فِي الْمَقَاصِدِ، فَإِمَّا أَنْ يَنْوِيَ فَرْضَيْنِ أَوْ نَفْلَيْنِ: جمع بین العبادتین کی دوسری صورت یہ ہے کہ دو مقصود عبادتوں کے درمیان جمع کرے، اس کی پھر آگے مزید تین صورتیں ہیں:

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۱۱٤، (نعمانية).

﴿١﴾ دوفرضوں کوجمع کرے۔ ﴿٢﴾ دونفلوں کوجمع کرے۔ ﴿٣﴾ ایک فرض اور ایک نفل کوجمع کرے۔

پہلی صورت یعنی دوفرضوں کوایک ساتھ جمع کرنا، اس کی مزید دوصورتیں ہیں: ﴿١﴾ دوفرض نمازوں کوایک ساتھ جمع کرے۔ ﴿٢﴾ نماز کے علاوہ کسی اور دوفرضوں کوجمع کرے۔

﴿دوفرض نمازوں کوایک نیت سے ادا کرنا﴾

پہلی صورت یعنی دوفرض نمازوں کوایک ساتھ جمع کرنے کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے ایک نماز بھی صحیح اور معتبر نہیں ہوگی، دونوں باطل شمار ہوں گی، چنانچہ "السراج الوهاج" میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے دوفرض نمازوں مثلاً ظہر وعصر کی نیت کی، تو باتفاق ائمہ اربعہ ان میں سے کوئی نماز بھی ادا نہیں ہوگی۔

اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس کا یہ عمل شریعت کے ساتھ تلاعب اور کھلواڑ ہے، اس سے نظام شریعت میں خلل واقع ہوتا ہے؛ کیوں کہ دوفرض عائد کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان کی انجام دہی بھی علیحدہ علیحدہ ہو؛ لہذا ایک مرتبہ میں ہی دونوں کوادا کرنا، یہ مقصد شریعت کے خلاف ہوگا، یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ مدرسہ کا نظام دووقت تعلیم کا ہے اور کوئی طالب علم اس کوایک وقت پڑھ کر مکمل کرنا چاہے، تو ظاہر ہے کہ یہ نظام مدرسہ کے بھی خلاف ہے اور حکمت تدریج کے بھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ دوفرض اپنے آپ میں مستقل حیثیت رکھتے ہیں؛ لہذا ان میں باہم تداخل نہیں ہوسکتا (١)، یہی حکم دوواجبوں مثلاً وتر اور طواف کی رکعات کوجمع کرنے کا ہے (٢)۔

﴿نماز کے علاوہ دوفرضوں کی ایک ساتھ نیت کرنا﴾

وَلَوْ نَوَى فِي الصَّوْمِ القَضَاءَ وَالكَفَّارَةَ: یہاں سے نماز کے علاوہ کسی اور دوفرضوں کوایک ساتھ جمع کرنے کا حکم بیان کیا گیا ہے، جس کی مصنف علیہ الرحمہ نے مختلف صورتیں ذکر فرمائی ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ روزہ میں جمع کیا جائے، مثلاً ایک روزہ قضائے رمضان اور کفارہ ہر دو کی نیت سے رکھے، اس کا حکم یہ ہے کہ حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں یہ قضائے رمضان کا روزہ شمار ہوگا، جس کی وجہ آگے آرہی ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں یہ نہ قضائے رمضان کا ہوگا اور نہ کفارہ کا؛ بلکہ نفل شمار ہوگا؛ کیوں کہ یہاں قضائے رمضان اور کفارہ ہر دو کی نیتوں میں تعارض ہوگیا کہ ہر دو واجب مستقل ہیں اور ضابطہ ہے کہ "إِذَا تَعَارَضَا

---

(١) شرح حموي.

(٢) التحقيق الباهر.

تَسَاقَطَا" اوران کے ساقط ہونے کے بعد نفس نیت باقی رہی؛ لہذا یہ روزہ نفل شمار ہوگا۔

واضح رہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں اگر نماز میں اس طرح کی صورت پائی جائے، تو وصف نیت کے ساتھ ساتھ اصل نیت بھی باطل ہوجاتی ہے؛ لیکن روزہ ودیگر عبادات میں حکم اس سے مختلف ہے، اس میں وصف نیت باطل ہو، تو اصل نیت بہرحال باقی رہتی ہے (١)۔

اور اگر کوئی کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین ہر دو کی نیت سے ایک روزہ رکھے، تو اس صورت میں حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں اس کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی بھی ایک روزہ کی طرف سے اس کو شمار کرلے اور دوسرے کی طرف سے علیحدہ روزہ رکھے، ایک ہی روزہ بہرحال دونوں کی طرف سے کافی نہیں ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں اس صورت میں بھی یہ روزہ نفل شمار ہوگا اور ظہار و یمین کے کفاروں کے لئے اس کو پھر روزے رکھنے پڑیں گے، جس کی وجہ اوپر بیان کی جاچکی۔

غیر نماز میں دو فرضوں کو ایک ساتھ جمع کرنے کی ایک دوسری صورت یہ ہے کہ اپنے مال میں سے کچھ صدقہ دے، تو اس میں مثلاً زکوۃ اور کفارۂ ظہار ہر دو کی نیت کرلے، تو اس صورت میں بھی صرف کسی ایک کی طرف سے ادائیگی معتبر مانی جائے گی، البتہ اس کو اختیار ہوگا کہ وہ جس کی طرف سے چاہے شمار کرلے اور یہ اختیار بھی فقیر کے قبضہ میں مال کی موجودگی کے وقت تک ہوگا اور اگر فقیر اس کو خرچ کرچکا، تو وہ صدقہ اب نفل شمار ہوگا (٢)۔

اور اگر وہ اس صدقہ میں زکوۃ اور کفارۂ یمین کی نیت کرے، تو اس کا یہ صدقہ زکوۃ شمار ہوگا اور کفارۂ یمین کی جانب سے اس کو پھر صدقہ کرنا پڑے گا۔

صدقہ کی ان صورتوں کا حکم مصنف علیہ الرحمہ نے مطلقاً ذکر فرمایا ہے؛ مگر روزہ کی طرح ان میں بھی اس کا یہ صدقہ امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں نفل شمار ہوگا؛ کیوں کہ ہر دو نیتیں باہم متعارض ہونے کی وجہ سے ساقط ہوجائیں گی اور نفس نیت کی بنیاد پر اس کا یہ صدقہ نفل ہوجائے گا (٣)۔

دو فرضوں کی جمع کرنے کی ایک اور صورت یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کہتے وقت عام فرض نماز اور نماز جنازہ ہر دو کی نیت کرے، بایں صورت کہ جنازہ سامنے رکھا ہوا ہو، تو اس کی یہ تحریمہ فرض نماز کی طرف سے شمار ہوگی، نمازِ جنازہ کا

---

(١) فتح القدير لابن الهمام ٢/ ٢٤٨، رد المحتار ٢/ ٢٩٥ - ٢٩٦، (نعمانية).

(٢) شرح حموي.

(٣) الجوهرة النيرة/ كتاب الزكوة.

ثواب اس کو نہیں ملے گا۔

﴿دوفرضوں کی نیت کی، تو اس کو اقوی پر محمول کیا جائے گا﴾

وَقَدْ ظَهَرَ بِهَذَا أَنَّهُ إِذَا نَوَى فَرْضَيْنِ: ماقبل میں مختلف فرائض کے درمیان جمع کا جو حکم تحریر کیا گیا ہے، مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے اس کی علت اور دلیل ذکر کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ماقبل کے بیان سے یہ بات واضح ہوئی کہ دوفرضوں کی ایک ساتھ نیت کرنے میں اگر کوئی ایک اقوی ہو اور اس کو کسی اعتبار سے ترجیح حاصل ہو، تو اس کی نیت وعمل کو اسی اقوی اور راجح امر پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں فرض برابر درجہ کے ہوں، ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہ ہو، تو پھر اس کو اختیار ہوگا کہ وہ اس کو جس پر چاہے محمول کرلے، جس پر وہ محمول کرلے گا، وہ فریضہ ادا ہو جائے گا اور دوسرے کی ادائیگی بعد میں لازم ہوگی۔

اس ضابطہ کی رُو سے ماقبل میں جو روزہ میں قضائے رمضان اور کفارہ ہر دو کو جمع کرنے کی مثال گزری، اس میں روزہ قضائے رمضان پر اسی لئے محمول کیا گیا کہ وہ بہ نسبت کفارہ کے روزہ کے اقوی ہے؛ کیوں کہ قضائے رمضان؛ رمضان کا بدل ہے، جو من جانب اللہ مقرر ہے اور صومِ کفارہ کے ایجاب میں بندہ کو دخل ہے۔

اور کفارۂ ظہار و کفارۂ یمین کے روزے چوں کہ برابر درجہ کے ہیں، بایں معنی کہ دونوں کے ایجاب میں بندہ کے عمل کو دخل ہے؛ اس لئے دونوں کی ایک ساتھ نیت کرنے کی صورت میں روزہ دار کا اختیار ہوگا کہ اپنے روزہ کو جس کسی ایک کی طرف سے چاہے شمار کرلے اور دوسرے کو پھر ادا کرے۔

﴿زکوۃ اور کفارۂ ظہار دونوں کا درجہ برابر ہے﴾

یہی حال صدقہ کرنے کا ہے، زکوۃ اور کفارۂ ظہار میں ویسے تو زکوۃ اقوی ہے؛ کیوں کہ زکوۃ کا ایجاب من جانب اللہ ہے اور ظہار کا ایجاب بندہ کی جانب سے ہے؛ لیکن چوں کہ حق العباد سے متعلق ہونے کے لحاظ سے دونوں برابر درجہ کے ہیں، زکوۃ کا تعلق حق العباد سے ظاہر ہے اور کفارۂ ظہار حق العباد سے اس معنی کر متعلق ہے کہ ظہار میں بیوی حرام ہو جاتی ہے، جو اس کی حق تلفی ہے، ظہار کا کفارہ ادا کرنے سے اس ضیاعِ حق کا تدارک اور تلافی ہو جاتی ہے، جب دونوں برابر درجہ کے ہوئے، تو صدقہ کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ وہ اس کو کسی ایک کی طرف سے شمار کرلے۔ اور زکوۃ و کفارۂ یمین میں زکوۃ اقوی ہے، بایں معنی کہ زکوۃ کا ایجاب من جانب اللہ ہے اور کفارۂ یمین کے ایجاب میں بندہ کے عمل کو دخل ہے؛ لہذا اس صورت میں اس کا صدقہ زکوۃ پر محمول ہوگا۔

نماز کی نوعیت بھی یہی ہے، عام نماز کو نمازِ جنازہ پر اسی لئے مقدم کیا گیا کہ عام نماز رکوع وسجود پر مشتمل ہونے کی وجہ سے نماز جنازہ کی بہ نسبت اقوی ہے، اسی طرح "السراج الوهاج" میں "جمع بين الصلاتين في النية" کی متعدد صورتوں میں نیت کو اقوی صلاۃ پر محمول کیا گیا، چنانچہ اس میں مذکور ہے کہ اگر دو مکتوبہ یعنی ایک موجودہ اور ایک آئندہ کو جمع کیا، مثلاً ظہر کے وقت میں موجودہ ظہر اور آئندہ عصر کی نیت کرے، تو اس کی یہ نماز موجودہ ظہر پر ـ جس کا وقت داخل ہے ـ محمول ہوگی؛ کیوں کہ موجودہ ظہر وقت کے داخل ہوجانے کے لحاظ سے اقوی ہے اور آئندہ کا کوئی ٹھکانہ نہیں ہے، اسی طرح اگر دو گزشتہ یعنی فوت شدہ نمازوں کی نیت کرے، تو اس کی یہ نیت ان میں سے پہلی نماز پر محمول ہوگی؛ کیوں کہ صاحب ترتیب کے لئے ترتیب کے لحاظ سے وہی اقوی اور اہم ہے۔ اور اگر وہ موجودہ اور گزشتہ یعنی ایک فائتہ اور ایک وقتیہ کی نیت باندھے، تو اس کی وہ نماز فائتہ پر محمول ہوگی؛ کیوں کہ صاحب ترتیب کے لئے وہ اہم ہے، الا یہ کہ وقتیہ نماز کا آخری وقت ہو، ایسی صورت میں اس کو وقتیہ نماز پر محمول کیا جائے گا کہ اب وقتیہ ہی اہم بن گئی، بایں معنی کہ ترتیب تو باقی نہ رہ سکی؛ لہذا کم از کم وقتیہ قضا ہونے سے بچ جائے، چنانچہ اگر کسی کے ذمہ فجر باقی ہو اور وہ ظہر میں فجر اور ظہر ہر دو کی نیت کرے، تو اگر ظہر کا اول وقت ہو، تو فجر اور آخر وقت ہو، تو ظہر ادا ہوگی۔

﴿اگر دو موجودہ نمازوں کی نیت کی، تو کیا حکم ہوگا؟﴾

اسی طرح علامہ بیری رحمہ اللہ نے تحریر کیا ہے کہ اگر کوئی دو موجودہ نمازوں کی نیت کرے، مثلاً عرفات میں ظہر کے وقت میں ظہر وعصر ہر دو کی نیت کرے، یا مزدلفہ میں عشاء کے وقت میں مغرب وعشاء ہر دو کی نیت کرے، تو پہلی صورت میں اس کی نیت نماز ظہر پر محمول ہوگی؛ کیوں کہ وہ وقت دراصل اسی نماز کا ہے؛ لہذا اس لحاظ سے اس کو ترجیح ہوگی (١) اور دوسری صورت میں اس کی نیت کس نماز پر محمول ہوگی؟ علامہ بیری علیہ الرحمہ نے اس کی صراحت نہیں فرمائی، بہ ظاہر مغرب پر محمول ہونی چاہیے؛ کیوں کہ بہر حال ترتیب کے لحاظ سے وہ پہلے نمبر پر ہے، واللہ اعلم۔

---

(١) شرح بيري.

﴿دونوں نمازیں ادا نہ ہونے کی صورت﴾

یہاں پر ایک سوال ہے، وہ یہ کہ دو نمازوں کے جمع کرنے کی جتنی صورتیں ممکن ہو سکتی تھیں، ان سب کا حکم مصنف علیہ الرحمہ نے یہاں تحریر فرما دیا، جب کہ اسی بحث کے شروع میں مصنف علیہ الرحمہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر دو فرض نمازوں کو ایک نیت میں جمع کیا، تو ان میں سے ایک بھی صحیح نہیں ہوگی، تو سوال یہ ہے کہ وہ کون سی صورت ہے کہ جس میں دونوں ہی ادا نہ ہوں گی؟ اور نیت کسی بھی ایک نماز پر محمول نہیں ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ: وہ صورت ہے کہ کوئی شخص غیر صاحب ترتیب ہو اور اس کے ذمہ دو فائتہ نمازیں ہوں، تو اگر وہ دونوں کو جمع کرے گا، تو ان میں سے کوئی بھی ادا نہ ہوگی؛ اس لئے کہ اس کے حق میں دونوں فائتہ برابر ہیں، کسی ایک کو ترجیح حاصل نہیں ہے، نیز نمازوں کو ترتیب وجوب کے لحاظ سے بھی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی؛ کیوں کہ غیر صاحب ترتیب ہونے کی وجہ سے اس کے ذمہ ترتیب کا لحاظ لازم نہیں ہے، اسی طرح غیر صاحب ترتیب شخص فائتہ اور وقتیہ کو اس کے اول وقت میں جمع کرے، تو اس صورت میں بھی کوئی بھی نماز ادا نہیں ہوگی؛ کیوں کہ ترتیب لازم نہ ہونے کی وجہ سے فائتہ پر بھی محمول نہیں کر سکتے اور وقتیہ بھی وقت میں گنجایش ہونے کے سبب متعین نہیں کی جا سکتی(۱)۔

﴿تحریمہ اور رکوع دونوں کی نیت سے تکبیر کہی﴾

بَقِيَ مَا إِذَا كَبَّرَ نَاوِيًا لِلتَّحْرِيمَةِ وَلِلرُّكُوعِ: دو فرضوں کو ایک ساتھ جمع کرنے کی کچھ باقی ماندہ صورتیں ذکر کی جاتی ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تکبیر تحریمہ اور رکوع ہر دو کی نیت سے تکبیر کہے، بہ ظاہر مصنف علیہ الرحمہ کو اس کی صراحت نہیں مل سکی؛ اس لئے انھوں نے اس کا کوئی حکم ذکر نہیں کیا؛ مگر حضرات فقہائے

---

(۱) شرح حموي.

واضح رہے کہ دو فرض نمازوں میں جمع کرنے کی صورت میں اقوی پر محمول کئے جانے کی مذکورہ تمام تر تفصیل ایک روایت کے اعتبار سے ہے، اس بارے میں ایک دوسری روایت یہ ہے کہ دو فرض نمازیں اگر ایک نیت میں جمع کی جائیں، تو ان میں سے کوئی نماز بھی نہیں ہوگی، خواہ وہ دونوں فرض کیسے بھی ہوں، فائتتین ہوں، یا حاضرتین، فائتہ اور وقتیہ ہوں، یا وقتیہ اور مستقبلہ، ادا ہوں، یا قضا، منذور ہوں، یا غیر منذور، وقت میں تنگی ہو، یا کشادگی، نیز ایسا کرنے والا صاحب ترتیب ہو، یا غیر صاحب ترتیب، یہ ''جامع کبیر'' کی روایت ہے اور علامہ شامی رحمہ اللہ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ (منحة الخالق على البحر الرائق ١/٢٩٦، رد المحتار ١/١٩٥)۔

کرام رحمہم اللہ نے اسی کے قریب ایک اور مسئلہ ذکر کیا ہے، جس سے اس کا حکم معلوم ہو جاتا ہے، وہ یہ کہ اگر کوئی شخص امام کو رکوع کی حالت میں پائے اور رکوع میں شمولیت کی نیت سے تکبیر کہتا ہوا نماز میں شامل ہو جائے، تو اس کی یہ واحد تکبیر؛ تکبیر تحریمہ کی جانب سے شمار ہوگی اور اس نے جو رکوع کی نیت کی ہے، وہ لغو ہو جائے گی، بہ شرطے کہ اس نے یہ تکبیر قیام کی حالت میں، یا اس سے قریب ہونے کی صورت میں کہی ہو؛ کیوں کہ تکبیر تحریمہ شرط ہونے کے سبب تکبیر رکوع سے جو محض سنت ہے، اقوی اور اہم ہے، نیز دخول صلاۃ کا موقعہ تکبیر تحریمہ کا موقعہ ہے، نہ کہ تکبیر رکوع کا؛ لہٰذا اس تکبیر کو اسی پر محمول کیا جائے گا(۱)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص تکبیر تحریمہ اور تکبیر رکوع ہر دو کی نیت سے تکبیر کہے، تو بہ درجۂ اولی اس کی یہ تکبیر؛ تکبیر تحریمہ پر محمول ہوگی؛ لیکن یہ صورت فرض و نفل کے مابین جمع کی ہے، جس کا تذکرہ آئندہ آ رہا ہے، نہ کہ دو فرضوں کے مابین جمع کی، فافہم۔

﴿طوافِ زیارت اور وداع دونوں کی نیت سے ایک طواف کیا﴾

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص طواف فرض اور طواف وداع ہر دو کی نیت سے طواف کرے، مصنف علیہ الرحمہ نے اس کے حکم کی بھی تصریح نہیں فرمائی ہے، حاشیہ میں "فتح المدبر" کے حوالہ سے تحریر کیا گیا ہے کہ اس کا یہ طواف فرض کی جانب سے شمار ہوگا، نہ کہ طواف وداع کی جانب سے؛ لہٰذا اگر اس کے بعد وہ طواف وداع کیے بغیر چلا گیا، تو حج تو مکمل ہو جائے گا؛ مگر طواف وداع ترک کرنے کی وجہ سے اس کے ذمہ دم واجب ہوگا، اس کو طوافِ فرض پر محمول کیے جانے کی وجہ یہی ہے کہ وہ طواف وداع کی بہ نسبت اہم اور زیادہ ضروری ہے(۲)۔

نیز علامہ بیری رحمہ اللہ نے تحریر کیا ہے کہ دراصل طواف وداع کا وقت، طواف فرض کی ادائیگی کے بعد ہے؛ لہٰذا وقت سے پہلے اس کی نیت لغو ہوگی اور جس کا وقت ہے، اس طواف پر اس کو محمول کیا جائے گا(۳)۔

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۱/ ۳۲۳، (نعمانية).

(۲) شامي ۱/ ۳۲۳، (نعمانية).

(۳) شرح بيري.

﴿فرض اور نفل کے مابین جمع کرنا﴾

وَإِنْ نَوَى فَرْضًا وَنَفْلاً: فَإِنْ نَوَى الظُّهْرَ وَالتَّطَوُّعَ: یہاں سے جمع بین العبادتین کی دوسری صورت -جو اجمال میں تیسرے نمبر پر تھی- بیان کرتے ہیں، وہ یہ کہ ایک ساتھ فرض اور نفل ہر دو کی نیت کی جائے، مثال کے طور پر ظہر میں فرض اور نفل دونوں کی نیت کرے، اس صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں تو یہ حکم ہے کہ اس کی یہ نیت فرض پر محمول ہوگی اور اس کا فریضۂ ظہر ادا ہو جائے گا؛ کیوں کہ فرض و نفل میں فرض اقوی ہے، لہٰذا نیت کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس نیت سے نہ تو اس کا فریضہ ادا ہوگا اور نہ ہی نفل؛ کیوں کہ نفل و فرض ہر دو میں منافات ہے، لہٰذا "إِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا" کے تحت اس کی یہ نیت ساقط الاعتبار ہوگی اور جب نماز کا وصف ساقط اور باطل ہو جائے، تو اصل نماز ہی ساقط اور باطل ہو جائے گی۔

اگر کسی نے صدقہ دیا اور اس میں زکوۃ اور نفل ہر دو کی نیت کی، تو اس کا یہ صدقہ فرض زکوۃ پر محمول ہوگا: کیوں کہ وہی اقوی ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نفل شمار ہوگا، یہ گزر چکا ہے کہ وصف کے بطلان سے اصل عمل کے بطلان کا ضابطہ امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں نماز کے ساتھ خاص ہے، دیگر عبادات میں اگر وصف باطل ہو، تو اصل عمل بہر حال باقی رہتا ہے اور اس کو ادنی پر محمول کیا جاتا ہے۔

فرض و نفل کے جمع کی ایک صورت یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کہتے ہوئے نفل نماز اور نماز جنازہ ہر دو کی نیت کرے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی یہ نیت نفل نماز پر محمول ہوگی، بادی النظر میں تو نماز جنازہ پر اس کی نیت محمول ہونی چاہیے کہ وہ فرض ہونے کی وجہ سے اقوی ہے؛ مگر در حقیقت نفل نماز، نماز جنازہ کی بہ نسبت اقوی ہے، بایں معنی کہ اس میں رکوع و سجود پایا جاتا ہے، جب کہ نماز جنازہ اس سے تہی دامن ہے، نیز یہ کہ نفل حق اللہ ہے اور جنازہ حق العباد۔

﴿دو نفلوں کی ایک ساتھ نیت کرنا﴾

وَأَمَّا إِذَا نَوَى نَافِلَتَيْنِ: یہاں سے جمع بین العبادتین کی تیسری صورت -جو اجمال میں دوسرے نمبر پر ذکر کی گئی ہے- بیان کرتے ہیں، وہ یہ کہ دو نفلوں کو ایک نیت میں جمع کرے، مثال کے طور فجر کی دو سنتوں میں تحیۃ المسجد اور سنت فجر ہر دو کی نیت کرے، مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس کے دونوں نفل ادا ہو جائیں گے اور اس کو دونوں کا ثواب حاصل ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ تحیۃ المسجد مستقل نماز نہیں ہے؛ بلکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ مسجد کا اکرام و احترام نماز کے ذریعہ ہو، تو مسجد میں پہنچتے ہی جو نماز بھی ادا کی جائے گی، چوں کہ اس سے یہ مقصود حاصل

ہو جاتا ہے؛ اس لئے اس کے ضمن میں تحیۃ المسجد کی بھی ادائیگی ہو جائے گی۔ علامہ طحطاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ بعض مرتبہ چار نوافل کا ایک ساتھ اجتماع ہو جاتا ہے، مثلاً تحیۃ المسجد، تحیۃ الوضو، صلاۃ الضحی اور صلاۃ الکسوف، تو اگر کوئی چاروں کو ایک ساتھ جمع کرے، تو اس کو چاروں کا ثواب ملے گا(١)۔

یہاں پر ایک طالب علمانہ اشکال ہوتا ہے، وہ یہ کہ سنت فجر کے وقت اس کے علاوہ کوئی اور نماز پڑھنا مکروہ ہے، جیسا کہ کتب فقہ میں مذکور ہے، تو پھر مصنف علیہ الرحمہ نے کیوں سنت فجر کے ساتھ تحیۃ المسجد کے اجتماع کی مثال بیان فرمائی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ صبح صادق کے بعد تحیۃ المسجد پڑھنا مستقلاً ممنوع ہے، سنت فجر کے ضمن میں پڑھنا ممنوع نہیں ہے، یا پھر یہ کہا جائے کہ یہاں وہ صورت مراد ہے، جب کہ فجر کی نماز مع سنتوں کے فوت ہو جائے اور طلوع شمس کے بعد ان کو ادا کیا جائے، اس صورت میں مذکورہ اشکال وارد نہیں ہوگا(٢)۔

﴿اگر دو سنتوں کی ایک نیت کی، تو کیا حکم ہوگا؟﴾

البتہ اگر کوئی شخص دو سنتوں کو ایک ساتھ جمع کرے، مثلاً یوم عرفہ، یوم الاثنین میں واقع ہو، تو کوئی شخص اس دن دونوں دنوں کی نیت سے روزہ رکھ لے، تو کیا اس کے دونوں روزے ادا ہو جائیں گے؟ اور اس کو دونوں کا ثواب حاصل ہوگا؟

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کے حکم کی تصریح نہیں مل سکی، نیز انھوں نے اپنی طرف سے بھی اس کا کوئی حکم ذکر نہیں کیا، البتہ گزشتہ مسئلہ کی علت ذکر فرما دی کہ اس میں ہر دو کی ادائیگی کا حکم اس وجہ سے تھا کہ تحیۃ المسجد کا مقصود سنت فجر سے ادا ہو گیا، جب مقصود سنت فجر سے بھی حاصل ہو گیا، تو ہر دو کی ادائیگی کا حکم کر دیا گیا، گویا اس علت کے ذکر سے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ اگر یہاں بھی نوعیت یہ ہو کہ ہر دو کا مقصود ایک روزہ سے پورا ہو جاتا ہو، تو یہاں بھی دونوں کی ادائیگی کا حکم ہوگا، چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت سے یہی نتیجہ اخذ کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ مذکورہ دونوں روزے ادا ہو جائیں گے(٣)۔

---

(١) حاشية الطحطاوي على الدر المختار ١/ ٢٠٠.

(٢) حاشية الطحطاوي على الدر المختار ١/ ٢٠٠.

(٣) رد المحتار ١/ ٢٩٦. (نعمانية).

نیز علامہ بیری رحمہ اللہ نے بھی ہر دو کی ادائیگی کی تصریح فرمائی ہے اور مختلف جزئیات سے اس کو مدلل کیا ہے(۱)، اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے بھی ہر دو کی صحت کا رجحان ظاہر کیا ہے(۲)۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یوم الاثنین ہو، یا یوم عرفہ، ان کا مقصود یہ ہے کہ یہ ایام روزے کے ساتھ گزریں اور ان کے ایک دن واقع ہونے کی صورت میں روزہ رکھ لینے سے ہر دو کا مقصود پورا ہو گیا؛ لہذا ہر دو کی ادائیگی کا کا حکم ہوگا، نیز جب ہر دو کا وقوع من جانب اللہ ایک ہی دن ہو رہا ہے، تو ہر دو کی طرف سے روزہ بھی ایک ہی کافی ہوگا، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا، جب کہ یوم عرفہ یوم الخمیس میں واقع ہو اور یوم عاشورہ یوم الاثنین یا یوم الخمیس میں واقع ہو، نیز ایام ذی الحجہ اور ایام بیض ان دنوں میں واقع ہوں۔

یہ تمام تفصیل ان نوافل وسنن کے اجتماع کے بارے میں ہے، جن میں ایک ہی عبادت کی ادائیگی سے ہر دو کا مقصود حاصل ہو جاتا ہے؛ لیکن اگر ایسی دو نوافل وسنن کا اجتماع ہو، جن میں ہر ایک مستقل ہو اور ایک کی ادائیگی سے دوسری عبادت کا مقصود حاصل نہ ہوتا ہو، مثلاً تراویح اور تہجد ہر دو کی نیت کرے، یا سنت عشاء اور تراویح دونوں کو ایک ساتھ ادا کرنا چاہے، یا سنت مغرب اور اوابین دونوں کو ایک نیت میں جمع کرے، تو اب کیا حکم ہوگا؟

مصنف علیہ الرحمہ کے مذکورہ کلام کی روشنی میں معلوم یہ ہوتا ہے کہ دونوں میں سے کوئی ادا نہیں ہوگی، کہ ہر ایک کا مقصود علیحدہ ہے اور سبب بھی۔ اور آئندہ ایک ضابطہ آئے گا کہ "إِذَا اجْتَمَعَ أَمْرَانِ، وَلَمْ يَخْتَلِفْ مَقْصُودُهُمَا دَخَلَ أَحَدُهُمَا فِي الآخَرِ غَالِبًا"، اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی ادا نہ ہو، علامہ حموی رحمہ اللہ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے(۳)، نیز علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے علامہ نووی رحمہ اللہ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ اگر دو سنتوں کا باہم تداخل نہ ہو سکتا ہو، تو ہر دو کو جمع کرنے کی صورت میں ان میں سے کوئی بھی ادا نہیں ہوگی(٤)، واللہ اعلم۔

---

(۱) عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر للبيري.
(۲) الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ۳۷.
(۳) شرح حموي.
(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ۳۷.

وَأَمَّا التَّعَدُّدُ فِي الحَجِّ فَقَالَ فِي فَتْحِ القَدِيرِ مِنْ بَابِ الإِحْرَامِ (١): لَوْ أَحْرَمَ نَذْرًا وَنَفْلاً، كَانَ نَفْلاً، أَوْ فَرْضًا وَتَطَوُّعًا، كَانَ تَطَوُّعًا عِنْدَهُمَا فِي الأَصَحِّ، وَمِنْ بَابِ إِضَافَةِ الإِحْرَامِ إِلَى الإِحْرَامِ(٢): لَوْ أَحْرَمَ بِحَجَّتَيْنِ مَعًا أَوْ عَلَى التَّعَاقُبِ لَزِمَاهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ فِي المَعِيَّةِ يَلْزَمُهُ أَحَدُهُمَا، وَفِي التَّعَاقُبِ الأُولَى فَقَطْ، وَإِذَا لَزِمَاهُ عِنْدَهُمَا ارْتَفَضَتْ أَحَدُهُمَا بِاتِّفَاقِهِمَا؛ لَكِنْ اخْتَلَفَا فِي وَقْتِ الرَّفْضِ، فَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ عَقِيبَ صَيْرُورَتِهِ مُحْرِمًا بِلا مُهْلَةٍ، وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ إِذَا شَرَعَ فِي الأَعْمَالِ، وَقِيلَ: إِذَا تَوَجَّهَ سَائِرًا، وَنَصَّ فِي المَبْسُوطِ عَلَى أَنَّهُ ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ (٣)، وَثَمَرَةُ الخِلافِ فِيمَا إِذَا جَنَى قَبْلَ الشُّرُوعِ، فَعَلَيْهِ دَمَانِ لِلْجِنَايَةِ عَلَى إِحْرَامَيْنِ، وَدَمٌ وَاحِدٌ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، وَلَوْ جَامَعَ قَبْلَ الشُّرُوعِ فَعَلَيْهِ دَمَانِ لِلْجِمَاعِ وَدَمٌ ثَالِثٌ لِلرَّفْضِ، فَإِنَّهُ يَرْفُضُ أَحَدُهُمَا وَيَمْضِي فِي الآخَرِ، وَيَقْضِي الَّتِي مَضَى فِيهَا، وَحَجَّةً وَعُمْرَةً مَكَانَ الَّتِي رَفَضَهَا، وَلَوْ قَتَلَ صَيْدًا فَعَلَيْهِ قِيمَتَانِ، أَوْ أُحْصِرَ فَدَمَانِ، وَعَلَى هَذَا الخِلافِ إِذَا أَهَلَّ بِعُمْرَتَيْنِ مَعًا أَوْ عَلَى التَّعَاقُبِ بِلا فَصْلٍ، انتهى.

---

(١) فتح القدير/ الحج/ الإحرام ٢/ ٣٤٤، وفيه: كان تطوعًا عنده، وكذا عند أبي يوسف في الأصح اهـ، والتعبير بـ "عنده" في كلامهم يكون بيانًا لمسلك الإمام الأعظم عامة؛ لكن ضمير "عنده" في هذه العبارة راجع إلى الإمام محمد، وقرينته أن الإمام ابن الهمام رحمه الله نقل مسئلة قبله عن الإمام أبي يوسف ومحمد، فلذا غيَّره المصنف رحمه الله إلى "عندهما" الذي يعبر عنه مسلك الصاحبين رحمهما الله، وقد أفصح مرجع ضمير "عندهما" العلامة الزحيلي في كتابه "الفقه الإسلامي وأدلته" ١/ ١٥٨، حيث ذكر فيه نقلاً عن المصنف نفسه: كان تطوعًا عند أبي يوسف ومحمد في الأصح، ويؤيده أيضًا أن المصنف رحمه الله صرح قبله باسم الإمام أبي يوسف ومحمد كليهما، والله أعلم بالصواب.

(٢) فتح القدير/ إضافة الإحرام إلى الإحرام ٣/ ٤٦.

(٣) المبسوط للسرخسي/ الحج/ المحصر ٤/ ١١٦.

وَأَمَّا إِذَا نَوَى عِبَادَةً ثُمَّ نَوَى فِي أَثْنَائِهَا الانْتِقَالَ عَنْهَا إِلَى غَيْرِهَا، فَإِنْ كَبَّرَ نَاوِيًا لِلانْتِقَالِ عَنْهَا إِلَى غَيْرِهَا، صَارَ خَارِجًا عَنِ الأُولَى، وَإِنْ نَوَى وَلَمْ يُكَبِّرْ لا يَكُونُ خَارِجًا، كَمَا إِذَا نَوَى تَجْدِيْدَ الأُوْلَى وَكَبَّرَ، وَتَمَامُهُ فِي مُفْسِدَاتِ الصَّلاةِ فِي شَرْحِنَا عَلَى الكَنْزِ(١).

فَائِدَةٌ: يَتَفَرَّعُ عَلَى الجَمْعِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ فِي النِّيَّةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنَ العِبَادَاتِ: مَا لَوْ قَالَ لِزَوْجَتِهِ أَنْتِ عَلَيَّ حَرَامٌ نَاوِيًا الطَّلاقَ وَالظِّهَارَ، أَوْ قَالَ لِزَوْجَتَيْهِ أَنْتُمَا عَلَيَّ حَرَامٌ، نَاوِيًا فِي إِحْدَيْهِمَا الطَّلاقَ وَفِي الأُخْرَى الظِّهَارَ، وَقَدْ كَتَبْنَاهُ فِي بَابِ الإِيْلاءِ مِنْ شَرْحِ الكَنْزِ نَقْلاً عَنِ المُحِيْطِ(٢).

ترجمه: اور بہر حال حج میں متعدد حجوں کی نیت کرنا، تو "فتح القدير، بَابُ الإِحْرَامِ إِلَى الإِحْرَامِ" میں مذکور ہے کہ اگر نذر اور نفل حج کا احرام باندھا، تو وہ نفل شمار ہوگا، یا فرض اور تطوع کا احرام باندھا، تو وہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک تطوع ہوگا، اصح قول کے مطابق۔ اور "فتح القدير، بَابُ إِضَافَةِ الإِحْرَامِ إِلَى الإِحْرَامِ" میں مذکور ہے: اگر دو حجوں کا ایک ساتھ احرام باندھا، یا آگے پیچھے احرام باندھا، تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں حج لازم ہو جائیں گے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک معیت والی صورت میں ان میں سے ایک لازم ہوگا اور آگے پیچھے والی صورت میں صرف پہلا۔ اور جب حضرات شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر دونوں حج لازم ہو گئے، تو اس پر دونوں کا اتفاق ہے کہ اس کو ان میں سے ایک حج ترک کرنا پڑے گا؛ لیکن ترک کے وقت میں ان میں اختلاف ہو گیا، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے محرم ہوتے ہی بلا کسی تاخیر کے (اس کا ایک حج ترک ہو جائے گا) اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب وہ افعال حج شروع کرے گا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب بیت اللہ کی جانب چلے گا (تب اس کا ایک حج ترک ہوگا)۔ اور "مبسوط" میں صراحت ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا، جب کہ وہ افعال حج شروع کرنے سے

---

(١) البحر الرائق/ الصلاة/ مفسدات الصلاة ٣/ ١٠.

(٢) لم يتيسر لي هذا "المحيط"، أي "محيط السرخسي"، ولم يذكر هذه المسائل في "المحيط البرهاني" لابن مازة، وقد ذُكرت فيه، وكذا في "البحر الرائق" جزئيات تقرب منها. (المحيط البرهاني ٣/ ٢٣٨، البحر الرائق ٤/ ٧٥).

پہلے کوئی جنایت کرے، تو اس کے اوپر دو احراموں میں جنایت کے ارتکاب کی وجہ سے دو دم لازم ہوں گے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ایک دم لازم ہوگا۔ اور اگر وہ افعال حج شروع کرنے سے پہلے جماع کر لے، تو اس کے اوپر دو دم جماع کی وجہ سے لازم ہوں گے اور ایک تیسرا دم رفض کی وجہ سے لازم ہوگا؛ کیوں کہ اس کے ذمہ یہ ہے کہ وہ ان میں سے ایک کو ترک کرے اور دوسرے کو باقی رکھے اور جس کو باقی رکھا ہے اس کو ادا کرے اور جس کو ترک کر دیا ہے، اس کی جگہ ایک حج اور عمرہ کی قضا کرے۔ اور اگر کسی شکار کو مار ڈالا، تو اس کے ذمہ دو قیمتیں لازم ہوں گی، یا وہ روک دیا گیا، تو دو دم۔ اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ وہ دو عمروں کا ایک ساتھ احرام باندھے، یا آگے پیچھے بغیر فصل کے باندھے، انتہی۔

اور بہر حال جب وہ کسی عبادت کی نیت کرلے، پھر اسی درمیان میں اس سے دوسری عبادت کی طرف منتقل ہونے کی نیت کرے، تو اگر وہ اس سے دوسری عبادت کی طرف منتقل ہونے کی نیت کرتے ہوئے تکبیر (بھی) کہے، تو وہ پہلی عبادت (نماز) سے خارج ہو جائے گا اور اگر نیت تو کی؛ مگر تکبیر نہیں کہی، تو وہ خارج نہیں ہوگا، جیسا کہ وہ پہلی نماز ہی کی تجدید کی نیت کرے اور تکبیر کہے۔ اور اس کی مکمل بحث ہماری ''کنز'' کی شرح میں ''مفسدات صلاۃ'' کی بحث میں ہے۔

فائدہ: نیت میں دو چیزوں کو جمع کرنے پر-خواہ وہ غیر عبادت کی قبیل سے ہوں- یہ صورت متفرع ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو طلاق اور ظہار کی نیت سے ''أَنتِ عَلَيَّ حَرَامٌ'' کہے، یا اپنی دو بیویوں کو ''أَنتُمَا عَلَيَّ حَرَامٌ'' کہے اور ان میں سے ایک کو طلاق دینے کی نیت ہو اور دوسری سے ظہار کی۔ اور ہم نے یہ مسئلہ ''محیط'' سے نقل کر کے ''کنز'' کی شرح میں ''باب الإیلاء'' میں تحریر کیا ہے۔

تشریح: دو عبادتوں میں جمع کی بحث جاری ہے، اس بارے میں صوم وصلاۃ اور زکوۃ کی مختلف صورتوں کا حکم اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

﴿دو حجوں کی ایک ساتھ نیت کرنا﴾

یہاں سے اس کے بارے میں حج کی تفصیل بیان کی جا رہی ہے، حج میں تعدد پایا جائے، یعنی ایک احرام میں ایک سے زائد حج کی نیت کرلی جائے، تو کیا حکم ہوگا؟

مصنف علیہ الرحمہ نے "فتح القدیر، باب الإحرام" کے حوالہ سے اس کی کچھ صورتیں اور ان کا حکم نقل فرمایا ہے، اس میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص نذر اور نفل حج کی نیت سے احرام باندھے، یا فرض اور نفل حج کی نیت سے احرام باندھے، تو دونوں صورتوں میں حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا یہ احرام تطوع اور نفل شمار ہوگا، امام محمد رحمہ اللہ کے مسئلہ کے مطابق تو یہ مسئلہ ظاہر ہے کہ ان کے یہاں صوم وزکوۃ میں بھی اس طرح کی صورتوں میں تطوعا ادائیگی کا حکم کیا گیا، جیسا کہ گزرا؛ مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب پر اشکال ہوتا ہے کہ ان کے یہاں اقوی پر محمول کئے جانے کا ضابطہ ہے، اس ضابطہ کی رو سے ان کے یہاں ان صورتوں میں نذر اور فرض کی ادائیگی کا حکم ہونا چاہیے تھا، علامہ بیری رحمہ اللہ نے بھی اپنی شرح میں اس کو خلاف منقول قرار دیا ہے اور متعدد کتب کے حوالوں سے ثابت کیا ہے کہ فرض ونفل کی نیت کی صورت میں دونوں کے نزدیک فرض ہی ادا ہوگا، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں تو اس لئے کہ فرض اقوی ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں اس لئے کہ ان کے یہاں دونوں نیتوں میں تعارض کی بنا پر جب تساقط ہوگیا، نفس نیت باقی رہ گئی اور حج میں نفس نیت سے فرض ادا ہو جاتا ہے(۱)۔ اور نذر ونفل کی صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں حسب ضابطہ نذر اور امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں نفل ادا ہوگا؛ اس لیے کہ حج نذر کے لیے نذر ہی کی نیت چاہیے، اس لئے مصنف علیہ الرحمہ کے نقل کردہ مسئلہ کو یا تو اختلاف روایت پر محمول کیا جائے گا، یا پھر یہ کہا جائے گا کہ وہ مرجوح ہے۔

﴿جمع بین الاحرامین کی مزید کچھ صورتیں﴾

وَمِنْ بَابِ إِضَافَةِ الإِحْرَامِ إِلَى الإِحْرَامِ: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نے جمع بین الاحرامین کی مزید کچھ صورتیں "فتح القدیر، باب إضافة الإحرام إلى الإحرام" سے نقل کی ہیں، "إضافة الإحرام إلى الإحرام" کا مفہوم ہے: ایک احرام کے باقی رہتے ہوئے اسی پر دوسرا احرام باندھ لینا، اس کی تین صورتیں ہیں: ﴿۱﴾ دو حج کے احراموں کو جمع کرنا ﴿۲﴾ دو عمروں کے احراموں کو جمع کرنا ﴿۳﴾ ایک حج اور عمرہ کے احرام کے مابین جمع کرنا۔ پھر پہلی صورت یعنی حج کے دو احراموں کے مابین جمع کی مزید تین صورتیں ہیں: ﴿۱﴾ ایک ساتھ دو حج کا احرام باندھ لیا جائے ﴿۲﴾ تعاقب یعنی آگے پیچھے دونوں کا احرام باندھا جائے، پہلے ایک حج کا احرام باندھا، اس کے فوراً بعد دوسرے حج کا احرام باندھ لیا ﴿۳﴾ تراخی یعنی ایک حج کا احرام باندھ کر اس کے کچھ افعال

(۱) عمدة ذوي البصائر لحل مبهمات الأشباه والنظائر للعلامة البيري.

انجام دینے کے بعد دوسرے حج کا احرام باندھ لیا جائے۔

حج کے دو احراموں کے درمیان جمع کی ان تینوں صورتوں میں سے مصنف علیہ الرحمہ نے صرف پہلی دو صورتوں کا حکم بیان کیا ہے، وہ یہ کہ اگر دو حج کا احرام ایک ساتھ باندھا، یا آگے پیچھے باندھا، تو حضرات شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس پر دونوں احرام لازم ہو جائیں گے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک معیت والی صورت میں کوئی ایک لازم ہوگا اور تعاقب والی صورت میں صرف پہلا لازم ہوگا اور دوسرا لغو ہوگا، حضرات شیخین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ نفس احرام میں باہم کوئی تضاد نہیں ہے، خواہ کتنے ہی احرام ایک دوسرے کے اوپر باندھ لئے جائیں، البتہ افعال حج میں منافات ہے، ایک وقت اور ایک سال میں صرف ایک حج کے افعال ادا کئے جاسکتے ہیں؛ اس لئے مذکورہ صورت میں احرام تو دونوں معتبر ہوں گے، البتہ ادائیگی صرف ایک کی معتبر ہوگی اور دوسرے کا ترک واجب ہوگا، ترک کی صورت آئندہ آرہی ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چوں کہ ایک سال میں ایک ہی حج ہوسکتا ہے؛ لہٰذا احرام بھی صرف ایک ہی معتبر ہوگا اور دوسرا لغو ہوگا، پھر حضرات شیخین رحمہما اللہ اس پر تو متفق ہیں کہ دو احراموں میں سے ایک کا ترک ہوگا؛ لیکن ترک کے وقت میں ان کے مابین اختلاف ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جیسے ہی وہ احرام سے فارغ ہوگا، تو ان میں سے ایک کا ترک خود بخود ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ﴿۱﴾ جب وہ افعال حج انجام دینا شروع کرے گا یعنی طواف قدوم کرے گا، اس وقت ایک احرام کا ترک ہو جائے گا۔

﴿۲﴾ احرام باندھنے کے بعد جب وہ بیت اللہ کے لئے روانہ ہوگا، اس وقت ترک ہوگا، مبسوط سرخسی میں اسی دوسری روایت کو ظاہر الروایۃ کہا ہے۔

حضرات شیخین رحمہما اللہ کے مابین اس اختلاف کا ثمرہ اور نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا، جب کہ یہ شخص افعال حج شروع کرنے سے قبل یا ظاہر الراویۃ کے مطابق روانہ ہونے سے قبل کسی جنایت کا ارتکاب کر بیٹھے، مثال کے طور پر جماع کرلے، یا کسی شکار کو مار ڈالے، یا یہ کہ احصار یعنی ایسا کوئی مانع پیش آجائے جس کی وجہ سے یہ حج نہ کرسکے، تو امام صاحب رحمہ اللہ کے یہاں چوں کہ ابھی اس کے دونوں احرام باقی ہیں؛ اس لئے ان صورتوں میں سے جماع اور احصار والی صورت میں اس پر دو دم اور صید والی صورت میں اس پر دو قیمتیں لازم ہوں گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں چوں کہ احرام سے فراغت کے فوراً بعد ہی دوسرا احرام ترک ہوگیا؛ اس لئے ان صورتوں میں اس پر صرف ایک دم اور قتل صید کی صورت میں صرف ایک قیمت واجب ہوگی، اسی

طرح امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں بھی صرف ایک دم اور ایک قیمت واجب ہوگی؛ کیوں کہ ان کے یہاں ایک ہی احرام معتبر ہوا تھا اور دوسرا باطل قرار پایا تھا۔

﴿جمع بین الاحرامین کی صورت میں ایک کا رفض کس طرح ہوگا؟﴾

البتہ حضرات شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک دو احراموں میں سے بہر حال ایک کا ''رفض'' واجب ہے کہ بہ یک وقت اور بہ یک سال دو حجوں کی ادائیگی نہیں ہوسکتی؛ اس لئے ان کے نزدیک اس شخص پر مزید ایک دم؛ رفض کی وجہ سے واجب ہوگا، جو جنایت کی وجہ سے واجب دم سے علیحدہ ہوگا، اس طرح مذکورہ صورتوں میں امام صاحب کے یہاں اس پر تین دم ہوجائیں گے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں دو دم۔

''رفض'' باب ضرب سے مستعمل ہے، اس کے معنی ہیں: ترک کرنا اور اصطلاح میں ''رفض'' یہ ہے کہ جو عبادت یا نیت کی گئی ہے، اس کو چھوڑ دینا اور کالمعدوم بنا دینا(۱)، ''رفض'' کا حکم یہ ہے کہ حج وعمرہ میں اس کے تحقق کی صورت میں دم واجب ہوتا ہے اور حج یا عمرہ میں سے جس کا رفض ہو، اس کی قضا بھی واجب ہوتی ہے، البتہ حج کے رفض کی صورت میں حج کے ساتھ عمرہ کی قضا بھی لازم ہے؛ لہذا اس شخص نے چوں کہ ایک حج کا احرام ترک کیا؛ لہذا اس کی وجہ سے اس پر مزید ایک دم واجب ہوگا اور متروک حج کے عوض آئندہ سال ایک حج اور عمرہ کرے گا اور جس حج کا احرام باقی ہے، اس کو بھی بہ دستور مکمل کرے گا، ''رفض'' کی صورت یہ ہوتی ہے کہ رفض کی نیت سے محظورات احرام میں سے کسی محظور کا ارتکاب کرلیا جائے، نیت اور کسی فعل محظور کا ارتکاب اس کے تحقق کے لئے ضروری ہے، اس کے بغیر ''رفض'' نہیں پایا جاتا، البتہ بعض صورتوں میں بلا نیت اور خود بخود بھی رفض ہوجاتا ہے، جن میں سے ایک زیر بحث مسئلہ بھی ہے(۲)۔

﴿جمع بین الاحرامین کی تیسری صورت: جمع مع التراخی﴾

حج کے دو احراموں کے مابین جمع کی تیسری صورت، یعنی مع التراخی جمع کرنا، مصنف علیہ الرحمہ نے اس کو ذکر نہیں کیا، اس کی صورت یہ ہے کہ اولاً ایک حج کا احرام باندھا اور اس کے افعال کی ادائیگی شروع کردی، پھر اس سے فارغ ہونے سے پہلے دوسرے حج کا احرام باندھ لیا، امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں تو اس کا حکم مع التعاقب احرام

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية، مادة: رفض.

(۲) رد المحتار ۲/ ۲۲۹، (نعمانية)، فتح القدير/ باب إضافة الإحرام إلى الإحرام.

باندھنے جیسا ہے، یعنی ان کے یہاں یہ دوسرا احرام لغو ہوگا، البتہ حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں دوسرا احرام بھی لازم ہو جائے گا اور اس کا حکم یہ ہوگا کہ اگر اس نے پہلے حج کے حلق سے فارغ ہو کر دوسرے کا احرام باندھا، تو اس صورت میں اس پر دوسرا احرام لازم ہو جائے گا؛ مگر رفض کی ضرورت نہیں ہوگی؛ کیوں کہ حلق کرا لینے سے وہ پہلے حج سے فارغ ہو گیا؛ لہذا دم رفض بھی اس پر واجب نہ ہوگا، البتہ آئندہ سال تک اس کو محرم رہنا پڑے گا اور آئندہ سال حج کر کے ہی یہ حلال ہوگا۔ اور اگر پہلے حج کے حلق سے قبل دوسرے حج کا احرام باندھا، تو اگر یوم النحر کی فجر کے طلوع سے قبل باندھا تھا، تو اس صورت میں اس کا رفض واجب ہوگا؛ ورنہ ایک سال میں دو حج کا اجتماع لازم آئے گا، نیز رفض کی وجہ سے دم اور آئندہ سال ایک حج اور عمرہ کی قضا بھی واجب ہوگی۔ اور اگر یوم النحر کی فجر طلوع ہو چکی تھی، تو اب رفض کی ضرورت نہیں ہوگی کہ حج کا وقت نکل چکا؛ مگر یہ دوسرا احرام اس پر لازم ہوگا اور آئندہ سال تک اس کو محرم رہنا پڑے گا، نیز اس صورت میں اس پر دم کا وجوب یقینی ہے؛ کیوں کہ اگر یہ پہلے حج کے افعال پورے ہونے پر حلق کرائے گا، تو چوں کہ اس سے پہلے دوسرا احرام باندھ چکا تھا؛ اس لئے احرام میں حلق کرانے کی بنا پر دم ہوگا اور اگر دوسرے احرام کی وجہ سے حلق نہ کرائے، حتی کہ ایام نحر نکل جائیں، تو اس صورت میں ایام نحر سے حلق کے موخر ہونے کی وجہ سے دم واجب ہوگا، اس کی مزید تفصیل ''فتح القدیر'' اور ''در مختار'' وغیرہ میں مذکور ہے(۱)۔

﴿جمع بین العمرتین﴾

وَعَلَى هَذَا الخِلافِ إذَا أَهَلَّ بِعُمْرَتَيْنِ مَعًا: یہاں سے جمع بین الاحرامین کی دوسری صورت یعنی دو عمروں کے مابین جمع کرنے کا حکم بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ حج کے دو احراموں کے اجتماع کی جو تفصیل گزری، بعینہ وہی تفصیل یہاں بھی ہے، اس کی بھی تین صورتیں ہیں: ﴿۱﴾ ایک ساتھ دو عمروں کا احرام باندھنا۔ ﴿۲﴾ علی التعاقب دو عمروں کا احرام باندھنا۔ ﴿۳﴾ علی التراخی دو عمروں کا احرام باندھنا۔

امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں بہر صورت صرف ایک احرام لازم ہوگا اور حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں دونوں، پھر پہلی دو صورتوں میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں احرام سے فارغ ہوتے ہی ایک احرام کا از خود رفض ہو جائے گا اور امام صاحب رحمہ اللہ کے یہاں افعال شروع کرنے سے پہلے۔ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق

(۱) فتح القدير/ إضافة الإحرام إلى الإحرام ۳/ ٤٦، الدر المختار مع رد المحتار ۲/ ۳۳۰.

روانہ ہوتے ہی، نیز اس پر دم رفض بھی ہوگا اور بعد میں عمرہ کی قضا بھی واجب ہوگی۔ اور تراخی والی صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر دوسرے عمرہ کا احرام سعی سے پہلے باندھا، تو دوسرا بھی لازم ہو جائے گا، نیز اس کا رفض ہو کر دم رفض واجب ہوگا اور بعد میں عمرہ کی قضا بھی۔ اور اگر سعی کرنے کے بعد دوسرا احرام باندھا، تو اس صورت میں بھی وہ دوسرا احرام لازم ہوگا، البتہ رفض کی ضرورت نہیں ہوگی؛ لیکن جمع بین العمرتین کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔ اور اگر یہ اس عمرہ کے حلق سے پہلے ہی دوسرا عمرہ کر لے اور دوسرا عمرہ کر کے حلال ہو، تو ٹھیک ہے، ورنہ اگر دوسرے عمرہ سے قبل اس عمرہ کی طرف سے حلق کرائے گا، تو مزید ایک دم اور واجب ہو جائے گا(۱)۔

نوٹ: مصنف علیہ الرحمہ کی عبارت میں مذکور "**بِلا فَصْلٍ**"؛ "**التَّعَاقُب**" سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ دوسرا احرام پہلے احرام کے فوراً بعد کسی رکن میں مشغول ہونے سے قبل باندھ لیا جائے، اگر کسی رکن کی ادائیگی کے بعد دوسرا احرام باندھے گا، تو وہ "**عَلَى التَّرَاخِيِّ**" احرام باندھنا شمار ہوگا، نہ کہ "**عَلَى التَّعَاقُبِ**"، "**فتح القدير**" کی مراجعت سے اس کا یہ مفہوم ظاہر ہے، لہٰذا ہمارے نسخوں میں بین السطور اس کی شرح میں جو "**بِلا فَرْقٍ فِي التَّفْصِيْلِ**" لکھا ہوا ہے، وہ غلط ہے، اس لئے کہ اس بات کی جانب کہ حج و عمرہ کے حکم میں اس بارے میں کوئی فرق نہیں ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے "**وَعَلَى هَذَا الخِلافِ**" سے اشارہ کر دیا ہے؛ لہٰذا "**بِلا فَصْلٍ**" کی یہ تشریح غلط ہے۔

نیز "**جمع بين الحجتين**" اور "**جمع بين العمرتين**" کے بارے میں مذکور تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ کوئی ایسا کر بیٹھے، ورنہ اصل حکم کے اعتبار سے ایسا کرنا راجح قول کے مطابق بدعت اور حرام ہے اور ایک حدیث میں اس کو اکبر الکبائر شمار کیا گیا ہے اور دوسرا قول اس بارے میں یہ ہے کہ جمع بین العمرتین تو مکروہ و بدعت ہے، البتہ "**جمع بين الحجتين**" کی گنجائش ہے(۲)۔

﴿حج اور عمرہ کو جمع کرنا﴾

جمع بین الاحرامین کی تیسری صورت: ایک حج اور عمرہ کے مابین جمع کرنا، مصنف علیہ الرحمہ نے اس کو ذکر نہیں کیا، تکملۃً للبحث اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا کرنا آفاقی شخص کے لئے مشروع و جائز ہے؛ لہٰذا اگر وہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھے، یا اولاً عمرہ کا احرام باندھے اور اس کے طواف کے اکثر شوط کی ادائیگی سے قبل حج

(۱) فتح القدير ۳/ ٤٧، شامي ۲/ ۲۳۰، (نعمانية).

(۲) الدر المختار مع رد المحتار ۲/ ۲۳۱، البحر الرائق مع منحة الخالق ۳/ ٥٥.

کا احرام باندھ لے، تو وہ قارن شمار ہوگا اور اگر اولاً صرف عمرہ کا احرام باندھے اور اس کے طواف کے اکثر شوط کرنے کے بعد پھر حج کا احرام باندھے، تو وہ متمتع ہوگا، بشرطے کہ اِلمامِ صحیح نہ پایا گیا ہو اور اگر اس نے اولاً حج کا احرام باندھا، پھر طواف قدوم سے قبل یا بعد میں عمرہ کا احرام باندھ لیا، تو اب بھی وہ قارن کہلائے گا؛ مگر ایسا کرنے کی وجہ سے وہ "مُسِيْء" شمار ہوگا؛ کیوں کہ یہ قران کے معروف طریقے کے خلاف ہے، قران کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھا جائے، یا پہلے عمرہ کا، پھر حج کا؛ اس لئے اس کے اوپر جو دم واجب ہوگا، اس میں حضرات فقہا میں اختلاف ہو گیا، بعض اس کو دم جبر کہتے ہیں؛ لہذا اس کا کھانا جائز نہ ہوگا اور بعض اس کو دم شکر ہی مانتے ہیں؛ لہذا وہ اس کو کھا سکتا ہے (۱)۔ اور غیر آفاقی یعنی مکی اور میقاتی کے لئے حج وعمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھنا، یا اولاً عمرہ پھر حج کا احرام باندھنا، یا اس کے برعکس کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ اگر انھوں نے ایسا کیا، تو ایک کا رفض واجب ہوگا اور پھر رفض کا حکم ان پر عائد ہوگا، تاہم اگر وہ دونوں کا احرام باندھ لیں اور پھر دونوں کی ادائیگی بھی کرلیں، تو ان کی یہ ادائیگی معتبر شمار ہوگی، گو ان کو گناہ ہوگا (۲)۔

﴿ایک عبادت سے دوسری عبادت کی طرف منتقل ہونا﴾

وَأَمَّا إِذَا نَوَى عِبَادَةً ثُمَّ نَوَى فِي أَثْنَائِهَا الانتِقَالَ عَنْهَا: یہ مسئلہ شروع کتاب میں بھی آچکا ہے، یہاں دوبارہ پھر جمع بین العبادتین کی مناسبت سے اس کو ذکر کیا جا رہا ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ دوران صلاۃ اگر کسی بھی دوسری نماز کی نیت سے باضابطہ تکبیر کہہ کر اس دوسری نماز کو شروع کر دیا جائے، تو سابق نماز ختم ہو کر وہ دوسری نماز شروع ہو جاتی ہے، دوسری نماز سے مراد وہ ہے، جو پہلی کے مغایر ہو، خواہ من وجہ ہو، مثلاً اگر منفرداً نماز پڑھ رہا تھا، پھر درمیان میں مقتدی ہونے کی حیثیت سے از سر نو تکبیر کہے، تو اس کی سابق نماز ختم ہو کر دوسری نماز شروع ہو جائے گی کہ باجماعت نماز، انفرادی نماز کے من وجہ مغایر ہے؛ لیکن اگر کوئی جاری نماز ہی کی تجدید کرنا چاہے، تو خواہ وہ اس کے لئے تکبیر کہہ کر اس کو از سر نو شروع بھی کر دے، تب بھی اس کی یہ تجدید معتبر نہ ہوگی اور وہ بہ دستور تجدید سے قبل والی حالت میں شمار ہوگا اور اسی اعتبار سے اس پر نماز مکمل کرنا لازم ہوگا، اگر تجدید نیت کے اعتبار سے نماز مکمل کرے گا، تو بعض صورتوں میں اس کا فریضہ بھی ادا نہ ہوگا، مثال کے طور پر رُباعی نماز میں ایک رکعت کے

---

(۱) رد المحتار ۲/ ۲۳۱، فتح القدير ۳/ ٤٧.

(۲) رد المحتار ۲/ ۲۲۹، فتح القدير ۳/ ٤٧.

بعد تجدید کی نیت کی اور تکبیر کہہ کر اس کو از سرِ نو شروع بھی کر دیا، تو اگر وہ تجدید کے اعتبار سے مزید چار رکعت کے بعد قعدہ اخیرہ کرتا ہے، تو چوں کہ شرعاً اس کی تجدید کا اعتبار نہیں ہوا؛ اس لئے اس کو تجدید کے بعد تیسری رکعت پر قعدہ اخیرہ لازم تھا کہ ایک رکعت تجدید سے پہلے ادا کی جا چکی تھی اور اس نے مزید ایک رکعت پڑھنے کے بعد قعدہ کیا ہے؛ لہٰذا اس صورت میں چوتھی رکعت کے بعد قعدہ کے ترک ہونے کی وجہ سے اس کا فریضہ ادا نہیں ہوگا، البتہ اگر یہ شخص دورانِ صلاۃ زبان سے نیت کا تلفظ کر لے، تو اس کی جاری نماز بہر حال فاسد ہو جائے گی اور اس نے جو نیت کی ہے، اسی کے مطابق نماز شروع ہو جائے گی، خواہ پہلی نماز کی تجدید کی ہو اور خواہ کسی دوسری نماز کی طرف منتقل ہوا ہو (۱)۔

مگر ایک نماز سے دوسری نماز کی طرف انتقال نماز میں تو متحقق ہو جاتا ہے، روزہ وغیرہ میں اس کا تحقق نہیں ہوتا؛ لہٰذا اگر کوئی اولاً فرض یا واجب روزہ کی نیت کرے، پھر دن میں نفل روزہ کی نیت کرے، تو اس کا وہ روزہ فرض یا واجب ہی رہے گا؛ کیوں کہ نماز میں فرض و نفل الگ الگ جنس شمار ہوتی ہیں، جب کہ روزہ میں فرض و نفل ایک ہی جنس مانی جاتی ہے؛ لہٰذا اس کا یہ انتقال معتبر نہیں ہوگا، البتہ اگر رات کو فرض کی نیت کی، پھر صبح صادق سے قبل نفل کی نیت کر لی، تو یہ انتقال معتبر ہوگا اور اس کا روزہ نفل ہوگا، نیز زکوۃ چوں کہ دفعتاً ادا ہو جاتی ہے؛ اس لیے اس میں انتقال متصور نہیں ہے، البتہ اگر متفرق طور پر زکوۃ ادا کرے اور مکمل ادا کرنے سے پہلے درمیان میں کسی اور نیت سے فقیر کو رقم دے، تو اس نیت سے قبل ادا شدہ رقم زکوۃ شمار ہوگی اور اس کے بعد والی اس کی طرف سے، جس کی اس نے نیت کی ہے اور حج و عمرہ میں ایک سے دوسرے کی طرف انتقال ہو جاتا ہے، جس کی تفصیل اوپر بیان کی گئی (۲)۔

﴿عبادت کے علاوہ دیگر چیزوں کو نیتِ واحدہ میں جمع کرنا﴾

فائدة: يَتَفَرَّعُ عَلَى الجَمعِ بَينَ الشَّيئَينِ فِي النِّيَّةِ: گزشتہ مبحث کے آخر میں ”عبادت کے ساتھ غیر عبادت کی شمولیت“ کا جو عنوان مصنف علیہ الرحمہ نے قائم کیا تھا، وہاں اس کی پانچ صورتیں ذکر کی گئی تھیں، جن میں سے اب تک چار صورتوں کی تفصیل ذکر کی جا چکی ہے، اب یہ پانچویں صورت ہے، جس کا عنوان ہے: ”غیر عبادت امر کے ساتھ دوسرے غیر عبادت امر کو شامل کرنا“ یعنی اگر دو غیر عبادت امروں کو ایک نیت میں جمع کر لیا جائے، تو کیا حکم ہوگا؟ مثال کے طور پر اگر کوئی اپنی بیوی کو ” أَنتِ عَلَيَّ حَرَامٌ“ کہے اور طلاق و ظہار

(۱) البحر الرائق ۲/ ۱۰، الدر المختار مع رد المحتار ۱/ ۴۱۹.

(۲) التحقيق الباهر.

ہر دو کی نیت کرے، جو دونوں غیر عبادت امر شمار ہوتے ہیں، یا یہ کہ کوئی شخص اپنی دو بیویوں کو مخاطب بنا کر: "أَنتُمَا عَلَيَّ حرَامٌ" کہے اور ایک کو طلاق دینے کی نیت ہو اور دوسری سے ظہار کی، تو ان صورتوں کے حکم کے بارے میں مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ہم نے ان کا حکم "المحيط" سے نقل کر کے شرح کنز، باب الایلاء میں ذکر کیا ہے؛ مگر شرح کنز میں بعینہ ان کا حکم مذکور نہیں ہے، اس میں اس کے قریب دوسری جزئیات مذکور ہیں، اسی طرح امام ابن مازہ (م:٦١٦ھ) کی "المحيط البرهاني" میں بھی دیگر جزئیات بیان کی گئی ہیں، تاہم ان سے ان صورتوں کا حکم بھی واضح ہے، وہ یہ کہ پہلی صورت میں اس کا یہ کلام اغلظ یعنی طلاق پر محمول ہوگا؛ کیوں کہ ایک کلام بہ یک وقت دو مختلف معانی پر محمول نہیں کیا جا سکتا؛ لہذا وہ اغلظ پر محمول ہوگا۔ اور دوسری صورت میں بھی وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں اغلظ یعنی طلاق پر محمول ہوگا اور امام صاحب رحمہ اللہ کے یہاں اس کی نیت کے مطابق عمل ہوگا، جس کے بارے میں طلاق کی نیت کی ہے، اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور جس کے بارے میں ظہار کی نیت کی ہے، اس سے ظہار ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کا مسلک "محیط برہانی" سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مثل معلوم ہوتا ہے اور بحر، شامی اور ہندیہ وغیرہ سے امام صاحب رحمہ اللہ کے مثل (١)۔

اسی طرح کوئی شخص اپنی تین بیویوں کو مخاطب بنا کر کہے: "أَنتُنَّ عَلَيَّ حَرَامٌ" اور ایک کو طلاق دینے، دوسری سے ایلا اور تیسری کے بارے میں جھوٹ، یعنی کچھ بھی واقع نہ ہونے کی نیت ہو، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں اس کا یہ قول اغلظ پر محمول ہوگا؛ لہذا سب پر طلاق واقع ہو جائے گی اور امام صاحب رحمہ اللہ کے یہاں حسبِ نیت عمل ہوگا (٢)۔

> السَّابِعُ فِي وَقْتِهَا، الأَصْلُ أَنَّ وَقْتَهَا أَوَّلُ العِبَادَاتِ، وَلَكِنَّ الأَوَّلَ حَقِيقِيٌّ وَحُكْمِيٌّ، فَقَالُوا فِي الصَّلَاةِ: لَوْ نَوَى قَبْلَ الشُّرُوعِ فَعَنْ مُحَمَّدٍ لَوْ نَوَى عِنْدَ الوُضُوءِ أَنَّهُ يُصَلِّي الظُّهْرَ أَوِ العَصْرَ مَعَ الإِمَامِ وَلَمْ يَشْتَغِلْ بَعْدَ النِّيَّةِ بِمَا لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الصَّلَاةِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا انْتَهَى إِلَى مَكَانِ الصَّلَاةِ لَمْ تَحْضُرْهُ النِّيَّةُ جَازَتْ صَلَاتُهُ

(١) المحيط البرهاني ٣/ ٢٣٨، البحر الرائق ٤/ ٧٥، رد المحتار ٢/ ٥٥٦، فتاوى هندية ١/ ٤٨٨.

(٢) المحيط البرهاني ٣/ ٢٣٨، البحر الرائق ٤/ ٧٥، رد المحتار ٢/ ٥٥٦، فتاوى هندية ١/ ٤٨٨.

بِتِلْكَ النِّيَّةِ، وَهٰكَذَا رُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ، كَذَا فِي الخُلاصَةِ (١)، وَفِي التَّجْنِيسِ (٢): إِذَا تَوَضَّأَ فِي مَنْزِلِه لِيُصَلِّيَ الظُّهْرَ، ثُمَّ حَضَرَ المَسْجِدَ وَافْتَتَحَ الصَّلاةَ بِتِلْكَ النِّيَّةِ، فَإِنْ لَمْ يِشْتَغِلْ بِعَمَلٍ آخَرَ يَكْفِيهِ ذٰلِكَ، هٰكَذَا قَالَ فِي الرَّقِيَّاتِ (٣)، لأَنَّ النِّيَّةَ المُتَقَدِّمَةَ عَلَى الشُّرُوْعِ تَبْقَى إِلَى وَقْتِ الشُّرُوْعِ حُكْمًا، كَمَا فِي الصَّوْمِ إِذَا لَمْ يُبدِلْهَا بِغَيْرِهَا، انتهى.

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلَمَةَ (٤): إِنْ كَانَ عِنْدَ الشُّرُوْعِ بِحَيْثُ لَوْ سُئِلَ أَيَّةَ صَلاةٍ تُصَلِّي؟ فَيُجِيبُ عَلَى البَدَاهَةِ مِنْ غَيْرِ تَفَكُّرٍ، فَهِيَ نِيَّةٌ تَامَّةٌ، وَلَوْ احْتَاجَ إِلَى التَّأَمُّلِ، لا تَجُوْزُ، وَفِي فَتْحِ القَدِيْرِ (٥): فَقَدْ شَرَطُوْا عَدَمَ مَا لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الصَّلاةِ لِصِحَّةِ تِلْكَ النِّيَّةِ مَعَ تَصْرِيْحِهِمْ بِأَنَّهَا صَحِيْحَةٌ مَعَ العِلْمِ بِأَنَّهُ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ الشُّرُوْعِ المَشْيُ إِلَى مَقَامِ الصَّلاةِ، وَهُوَ لَيْسَ مِنْ جِنْسِهَا، فَلا بُدَّ مِنْ كَوْنِ المُرَادِ بِمَا لَيْسَ مِنْ جِنْسِهَا مَا يَدُلُّ عَلَى الاعْرَاضِ، بِخِلافِ مَا لَوْ اشْتَغَلَ بِكَلامٍ أَوْ أَكْلٍ أَوْ نَقُوْلُ: عُدَّ المَشْيُ إِلَيْهَا مِنْ أَفْعَالِهَا غَيْرَ قَاطِعٍ لِلنِّيَّةِ.

وَفِي الخُلاصَةِ: أَجْمَعَ أَصْحَابُنَا أَنَّ الأَفْضَلَ أَنْ تَكُوْنَ مُقَارِنَةً لِلشُّرُوْعِ، وَلا يُكُوْنُ شَارِعًا بِنِيَّةٍ مُتَأَخِّرَةٍ، لأَنَّ مَا مَضَى لَمْ يَقَعْ عِبَادَةً لِعَدَمِ النِّيَّةِ، فَكَذَا البَاقِيْ، لِعَدَمِ التَّجَزِّيْ وَنَقَلَ ابْنُ وَهْبَان (٦) اخْتِلافًا بَيْنَ المَشَايِخِ خَارِجًا عَنِ المَذْهَبِ مُوَافِقًا لِمَا نُقِلَ عَنِ الكَرْخِيِّ (٧) مِنْ جَوَازِ التَّأْخِيْرِ عَنِ التَّحْرِيْمَةِ، فَقِيْلَ إِلَى الثَّنَاءِ، وَقِيْلَ: إِلَى التَّعَوُّذِ، وَقِيْلَ: إِلَى الرُّكُوْعِ، وَقِيْلَ: إِلَى الرَّفْعِ، وَالكُلُّ ضَعِيْفٌ، وَالمُعْتَمَدُ أَنَّه لا بُدَّ مِنَ القِرَانِ حَقِيْقَةً أَوْ حُكْمًا، وَفِي الجَوْهَرَةِ (٨): وَلا مُعْتَبَرَ بِقَوْلِ الكَرْخِيِّ، وَأَمَّا النِّيَّةُ فِي الوُضُوْءِ، فَقَالَ فِي الجَوْهَرَةِ (٩): إِنَّ مَحَلَّهَا عِنْدَ غَسْلِ الوَجْهِ، وَيَنْبَغِي أَنْ تَكُوْنَ فِي أَوَّلِ السُّنَنِ عِنْدَ غَسْلِ اليَدَيْنِ (١٠) إِلَى الرُّسْغَيْنِ لِيَنَالَ ثَوَابَ السُّنَنِ المُتَقَدِّمَةِ عَلَى غَسْلِ الوَجْهِ، وَقَالُوْا: الغُسْلُ كَالوُضُوْءِ فِي السُّنَنِ، وَفِي التَّيَمُّمِ: يَنْوِيْ عِنْدَ الوَضْعِ عَلَى الصَّعِيْدِ.

ترجمہ: ساتواں مبحث نیت کے وقت کے بیان میں ہے، ضابطہ یہ ہے کہ نیت کا وقت تمام عبادات کا اول وقت ہے؛ لیکن اول وقت: حقیقی اور حکمی (دو طرح کا ہوتا) ہے، چنانچہ فقہا نے نماز کے بارے میں کہا ہے کہ اگر نماز شروع کرنے سے پہلے (اس کی) نیت کی، تو امام محمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر اس نے وضو کے وقت نیت کی کہ وہ امام کے ساتھ ظہر یا عصر پڑھے گا اور نیت کے بعد ایسے کسی کام میں مشغول نہیں ہوا، جو نماز کی جنس سے نہ ہو، البتہ جب وہ نماز پڑھنے کی جگہ پر پہنچا، تو اس کو نیت مستحضر نہ رہی، تو اسی نیت سے اس کی وہ نماز درست ہو جائے گی اور اسی طرح امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ سے مروی ہے، جیسا کہ "خلاصہ" میں مذکور ہے۔ اور "تجنیس" میں ہے کہ جب کوئی اپنے گھر میں وضو کرے، تا کہ (مثلاً) ظہر پڑھے، پھر مسجد پہنچے اور اسی نیت سے

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ)

(١) خلاصة الفتاوى/ الصلاة/ الفصل الثامن في النية ١/ ٧٩.

(٢) كذا في فتح القدير عن التجنيس/ شروط الصلاة التي تتقدمها ١/ ٢٣١، والتجنيس: هو "التجنيس والمزيد" لصاحب الهداية، وقد تقدم ذكره في أول الكتاب.

(٣) الرقيات: جمع رقية، نسبة إلى رقة بفتح الراء وتشديد القاف، والمسائل التي جمعها محمد رحمه الله مقيمًا بها حين كان قاضيًا بها، يقال لها: الرقيات، منسوبًا إليها، رواها عنه محمد بن سماعة، وهي من مسائل النوادر، (انظر: شرح عقود رسم المفتي لابن عابدين الشامي وحاشيته ص: ٤٨).

(٤) هو أبو عبد الله الفقيه البلخي، واشتهر بإمام بلخ، ولد سنة ١٩٢ هـ، وتفقه على شداد بن حكيم، ثم على أبي سليمان الجوزجاني، ومات في شوال سنة ٢٧٨هـ، (الجواهر المضية ص: ٣٢١، وحاشية شرح عقود رسم المفتي ص: ٥٠).

(٥) فتح القدير/ شروط الصلاة التي تتقدمها ١/ ٣٢١.

(٦) منظومة ابن وهبان مع شرحها لابن الشحنة الحلبي، (م: ٩٢١ هـ)، اسمه: " تفصيل عقد الفرائد بتكميل قيد الشرائد" ص: ٤٥.

(٧) تقدمت ترجمته.

(٨) الجوهرة النيرة/ شروط صحة الصلاة ١/ ٦٧، وفيه: ولا يعتبر بصيغة المضارع.

(٩) الجوهرة النيرة/ سنن الطهارة ١/ ٩، وفيه: "وقتها" بدل "محلها".

(١٠) وقوله: "عند غسل اليدين"، بدل من قوله: "في أول السنن"، والأولى أن يقول عند التسمية، لأنها هو الأول، إلا أنها لا تنفك عن غسل اليدين، فكأنه يشتمل عليها، فاكتفى به عنها. (التحقيق الباهر).

نماز شروع کردے، تو اگر وہ کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہوا ہو، تو اس کو وہی نیت کافی ہو جائے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے ''رقیات'' میں ایسا ہی فرمایا ہے؛ اس لئے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے کی گئی نیت حکماً نماز کے شروع تک باقی رہتی ہے، جیسا کہ روزہ کا یہی حکم ہے، بشرطے کہ نیت کو اس کے غیر سے نہ بدلا ہو، انتہی۔

اور محمد بن سلمہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر نماز شروع کرتے وقت یہ حالت ہو کہ اگر اس سے سوال کرلیا جائے کہ تو کون سی نماز پڑھ رہا ہے، تو وہ بغیر سوچے فوراً جواب دے دے، تو یہ کامل نیت ہے اور اگر سوچنے کی ضرورت پڑے، تو پھر کافی نہیں ہے۔ اور ''فتح القدیر'' میں مذکور ہے کہ فقہائے کرام رحمہم اللہ نے اس نیت کے صحیح ہونے کے لئے اس چیز کے نہ پائے جانے کی شرط لگائی ہے، جو نماز کی جنس سے نہ ہو، حالاں کہ وہ اس بات کو جانتے ہوئے اس نیت کے معتبر ہونے کی تصریح کرتے ہیں کہ نیت اور نماز شروع کرنے کے درمیان نماز کی جگہ تک چلنا پایا جائے گا اور یہ (چلنا) نماز کی جنس سے نہیں ہے؛ لہذا نماز کی جنس سے نہ ہونے سے مراد وہ امر ہوگا، جو نماز سے اعراض پر دلالت کرتا ہو، برخلاف اس صورت کے کہ (وہ نیت کے بعد) گفتگو یا کھانے میں مشغول ہو جائے، یا ہم کہیں گے کہ نماز کے لئے چلنے کو ان افعال صلاۃ میں شمار کیا گیا ہے، جو نیت کو ختم کرنے والے نہیں ہیں۔ اور ''خلاصہ'' میں مذکور ہے کہ ہمارے اصحاب کا اس پر اجماع ہے کہ افضل یہ ہے کہ نیت شروع صلاۃ کے متصل ہونی چاہیے اور مؤخر نیت سے نماز شروع کرنے والا شمار نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ جو حصہ (بغیر نیت کے) گزرا، وہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے عبادت واقع نہیں ہوا؛ لہذا اسی طرح باقی نماز بھی تجزی نہ ہونے کی وجہ سے عبادت واقع نہیں ہوگی۔ اور ابن وہبان رحمہ اللہ نے (اس بارے میں) مشائخ کے درمیان اختلاف نقل کیا ہے، جو مذہب سے خارج ہے۔ اور امام کرخی رحمہ اللہ سے منقول: نیت کے تحریمہ سے مؤخر ہونے کے جواز کے قول کے موافق ہے، چنانچہ کہا گیا ہے کہ نیت ''ثناء'' تک (مؤخر کرنے کی گنجایش ہے) اور کہا گیا ہے کہ تعوذ تک اور کہا گیا ہے کہ (رکوع سے) اٹھنے تک اور یہ سب اقوال ضعیف ہیں اور معتمد یہ ہے کہ نیت متصلاً ہونا ضروری ہے، خواہ حقیقۃً (متصل ہو) یا حکماً۔ اور ''جوہرۃ'' میں ہے کہ امام کرخی رحمہ اللہ کے قول کا اعتبار نہیں ہے اور بہر حال وضو میں نیت (کا وقت) تو ''جوہرۃ'' میں کہا ہے کہ اس کا محل چہرہ دھونے کا وقت ہے اور مناسب یہ ہے کہ (نیت) گٹوں تک ہاتھ دھونے کے وقت، سنتوں کے شروع میں ہونی چاہیے، تا کہ ان سنتوں کا بھی ثواب حاصل ہو، جو غسل وجہ پر مقدم ہیں۔ اور انھوں نے کہا ہے کہ غُسل: نیت کے سنتوں پر مقدم ہونے میں وضو کی طرح ہے اور تیمّم میں مٹی پر ہاتھ رکھنے کے وقت نیت کرے گا۔

﴿ساتواں مبحث: نیت کے وقت کا بیان﴾

تشریح: یہاں سے نیت کے بارے میں ساتواں مبحث ''نیت کا وقت'' شروع کیا جارہا ہے، یعنی عبادت میں نیت کب اور کس وقت ہونی چاہیے؟

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ نیت کا اصل وقت عبادت کا شروع ہے، یعنی نیت عبادت شروع کرتے وقت ہی کرلینی چاہیے، تاکہ عبادت مکمل طور پر نیت کے ساتھ ادا ہو، عمل شروع کرنے کے بعد نیت کرنا درست نہیں ہے؛ اس لئے کہ اس صورت میں عبادت کا کچھ حصہ نیت سے- جو عبادت کی روح ہے- خالی رہا، البتہ عبادت کے شروع میں نیت کرنے کی دو صورتیں ہیں: ﴿١﴾ حقیقی ﴿٢﴾ حکمی۔

حقیقی یہ ہے کہ عین اس عبادت کو شروع کرتے وقت نیت کی جائے، مثلاً نماز کی نیت تکبیر تحریمہ کے وقت کی جائے، زکوۃ کی نیت فقیر کو مال دیتے وقت کی جائے، روزہ کی نیت عین صبح صادق کے وقت اور حج کی نیت احرام باندھتے وقت ہو۔ اور حکمی یہ ہے کہ عبادت شروع کرنے سے کچھ قبل نیت کرلی جائے، مثلاً نماز کی نیت کرنے کے بعد وضو کرے، پھر مسجد پہنچے اور اسی سابق نیت سے نماز ادا کرے، تو اس کی یہ نیت اور نماز شرعاً معتبر ہوگی، دونوں صورتوں میں سے کسی بھی طرح نیت کرلی جائے، تو وہ معتبر ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے یہاں صرف حقیقی طور پر نیت کرنا معتبر ہے، یہی ایک روایت امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی ہے (١)۔

البتہ احناف کے یہاں بھی حکمی طور پر نیت کے معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ نیت اور عبادت کے درمیان کوئی ایسا عمل نہ پایا جائے، جو از قبیل جنس صلاۃ نہ ہو، اگر ایسا ہوگا، تو پھر وہ قبل از عبادت کی گئی نیت معتبر نہیں ہوگی، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے ''خلاصہ'' اور ''تجنیس'' کے حوالہ سے یہ شرط نقل کی ہے اور بعض فقہا نے حکماً نیت معتبر ہونے کے لیے دخول وقت کی بھی شرط لگائی ہے؛ لہذا نماز کا وقت داخل ہونے سے قبل نیت کرلی، تو نماز نہیں ہوگی، الا یہ کہ عین آغازِ صلاۃ کے وقت بھی نیت کرلی جائے؛ مگر یہ قول مرجوح ہے (٢)۔

اور حکمی طور پر کی گئی نیت کے معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح روزہ میں صبح صادق کے پہلے نیت کرلی جائے، تو وہ معتبر ہوتی ہے، بشرطے کہ اس کو تبدیل نہ کیا ہو، اسی طرح اگر نماز شروع کرنے سے پہلے نیت کرے، تو وہ بھی معتبر ہوگی، بشرطے کہ درمیان میں کوئی ایسا عمل نہ کرے، جو از قبیل جنس صلاۃ نہ ہو، تاہم احناف کے یہاں

---

(١) المحیط البرهانی ١/ ٢٨٩، الفتاوی التتار خانیة ٢/ ٤٦.

(٢) الدر المختار مع رد المحتار ١/ ٢٧٩، نعمانیه، البحر الرائق ١/ ٢٩١.

بھی افضل یہی ہے کہ نیت؛ عبادت شروع کرتے وقت ہی ہو اور عین شروع عبادت کے وقت نیت کی جائے، جیسا کہ آگے مصنف علیہ الرحمہ نے ''خلاصہ'' کے حوالہ سے اس پر اصحاب احناف کا اجماع نقل کیا ہے۔

﴿تحققِ نیت کا معیار﴾

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلَمَةَ: إِنْ كَانَ عِنْدَ الشُّرُوْعِ: اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے محمد بن سلمہ کے حوالہ سے نیت کے تحقق کا معیار بتلایا ہے کہ کب سمجھا جائے گا کہ اس نے نیت کر لی ہے؟ اور کب یہ حکم لگے گا کہ نیت پالی گئی؟

وہ معیار یہ ہے کہ اگر نماز پڑھنے والا اس حالت میں ہو کہ اگر کوئی اس سے سوال کرے کہ تم کون سی نماز پڑھ رہے ہو؟ تو وہ برجستہ اور بغیر تامل کے اس کے بارے میں بتلانے پر قادر ہو، تو یہ اس کی علامت ہے کہ نیت کا تحقق ہو گیا اور اگر جواب دینے کے لئے اس کو کچھ سوچنا پڑے، تو پھر یہ نیت نہ کرنے کی علامت ہوگی؛ لہذا اس حال میں اگر وہ نماز شروع کرے گا، تو نیت کے تحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز معتبر نہیں مانی جائے گی اور یہ صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے؛ بلکہ ہر عبادت کی نیت کے تحقق کا یہی معیار ہے، اگر وہ اس کے بارے میں فوری جواب دینے پر قادر ہو، تو اس عبادت کی نیت کا تحقق مانا جائے گا، ورنہ نہیں۔

بعض حضرات نے اس معیار پر یہ اشکال کیا ہے کہ پڑھی جانے والی نماز کے بارے میں سوال کے جواب پر برجستہ اور فی البدیہہ قادر ہونا اس کے علم و استحضار کی علامت اور دلیل ہے، نماز کی نیت نہیں ہے، ''نیت'' کسی فعل کے انجام دینے کے قصد کو کہا جاتا ہے، جو علم و استحضار سے ماوراء اور زائد امر ہے؛ لہذا اس علم و استحضار سے نماز کے تحقق کا حکم نہیں ہوگا، جب تک کہ نیت یعنی اس کو ادا کرنے کا قصد نہ ہو، جیسا کہ اس وقت تک کفر کا حکم نہیں ہوگا، جب تک کہ اس کا ارادہ اور قصد نہ ہو، خواہ اس کا کیسا ہی علم و استحضار ذہن کے اندر پایا جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ معیار کا مطلب مجرد علم و استحضار نہیں ہے اور نہ اس کا دعوی کیا گیا ہے؛ بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اپنے ارادہ و نیت کی مراد کا اس قدر علم و استحضار اور اس کا ذہن میں ایسا واضح تصور ہونا چاہیے کہ اس کے بارے میں کئے جانے والے سوال کا جواب برجستہ اور بے ساختہ دے سکے؛ کیوں کہ ایسی نیت و ارادہ کہ جس کی مراد اس طور پر مستحضر اور معلوم نہ ہو، اس کی مثال اس جسم کی ہے، جس میں روح نہ ہو؛ لہذا ایسا ارادہ جس کے پیچھے مراد واضح طور پر موجود نہ ہو، غیر معتبر ہوگا، الحاصل اس معیار کا مقصود مجرد ارادہ کے غیر معتبر ہونے کو بتلانا ہے،

اس کے آغازِ نماز کے لئے کافی ہوجانے کا اثبات مقصود نہیں ہے، فلا اشکال (۱)۔

﴿عین آغازِ عبادت سے قبل کی گئی نیت کے معتبر ہونے پر ایک اشکال وجواب﴾

وَفِي فَتحِ القَدِيرِ: فَقَدْ شَرَطُوا عَدَمَ مَا لَيسَ مِنْ جِنْسِ الصَّلاةِ: اوپر عبادت کے شروع میں نیت کرنے کی دو صورتیں ذکر کی گئیں، حقیقی اور حکمی، حکمی کے معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ذکر کی گئی تھی کہ اس کے اور عبادت کے درمیان ایسا عمل نہ پایا جائے، جو از قبیل جنس صلاۃ نہ ہو، اس بارے میں ایک اشکال اور پھر اس کا جواب اس عبارت میں دیا گیا ہے، اشکال وجواب ہر دو "صاحب فتح القدیر" کی طرف سے ہے، اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حکماً نیت کے معتبر ہونے کے لئے حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ ایک طرف تو یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کے اور عبادت کے درمیان غیر جنس صلاۃ کے قبیل سے کوئی عمل نہ پایا جائے اور دوسری طرف وہ خود صراحت کرتے ہیں کہ جو شخص نماز کے ارادے سے وضو کرے پھر گھر سے مسجد تک آئے اور بلا تجدید نیت کئے اسی سابق نیت سے نماز پڑھ لے، تو اس کی نماز ادا ہوجائے گی، ظاہر ہے کہ اس صورت میں نیت اور عبادت کے شروع ہونے کے درمیان گھر سے مسجد تک آنے کا عمل پایا گیا، جو از قبیل جنس صلاۃ نہیں ہے، پھر کیوں اس نیت کو معتبر مانا گیا اور نماز کے جواز کا حکم کیا گیا؟

صاحب "فتح القدیر" نے اس کے دو جوابات دیئے ہیں: ایک جواب یہ ہے کہ از قبیل جنس صلاۃ نہ ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ ایسا عمل کرے، جو اعراض عن الصلاۃ پر دلالت کرتا ہو، لہذا اگر ایسا عمل کیا، جو اعراض عن الصلاۃ پر دلالت نہیں کرتا، تو خواہ وہ از قبیل جنس صلاۃ نہ ہو، تب بھی وہ نیت حکمی کے معتبر ہونے میں مانع نہیں ہوگا، نماز کا ارادہ کرکے گھر سے مسجد آنا، اگرچہ از قبیل جنس صلاۃ نہیں ہے؛ مگر چوں کہ یہ اعراض عن الصلاۃ پر دال نہیں ہے؛ بلکہ ارادۂ صلاۃ پر دلالت کرتا ہے، اس لئے اس کو نیت حکمی کے لئے قاطع نہیں مانا گیا، ہاں البتہ اگر وہ نماز کا ارادہ کرکے کھانے میں مشغول ہوجائے، یا گفتگو میں مصروف ہوجائے، تو چوں کہ یہ اعراض عن الصلاۃ اور سابق ارادہ کے فسخ کردینے پر دلالت کرتے ہیں، اس لئے اس کے بعد بغیر تجدید نیت کئے وہ نماز ادا نہیں ہوگی، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں مشي إلى الصلاة، یعنی نماز کے لئے گھر سے مسجد تک آنے کو افعال صلاۃ میں سے شمار کرلیا گیا ہے، جیسا کہ جس شخص کو نماز میں حدث پیش آجائے، اس کے حق میں وضو کے لیے آمد ورفت نماز ہی

---

(۱) رد المحتار ۲/ ۹۱، (نعمانية).

کے افعال میں سے ایک فعل قرار دی گئی ہے، چنانچہ اس آمد ورفت کے باوجود اس کی نماز باقی رہتی ہے؛ لہذا جب یہ من جملہ افعال صلاۃ ہوا، تو پھر یہ اشکال ہی ختم ہوگیا کہ درمیان میں کوئی غیر جنس صلاۃ کے قبیل سے عمل پایا گیا، گویا نیت؛ عین عبادت کے شروع میں پائی گئی۔

﴿نیتِ متاخرہ معتبر نہیں﴾

وَلا يَكُونُ شَارِعًا بِنِيَّةٍ مُتَأَخِّرَةٍ: نماز میں نیت اگر اس کو شروع کرنے سے قبل کرلی جائے، تو وہ اوپر ذکر کردہ شرط کے ساتھ معتبر ہے؛ لیکن اگر نماز شروع کرنے کے بعد نیت کی جائے، تو کیا حکم ہوگا؟ اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس طرح نماز شروع اور معتبر نہیں ہوگی، حتی کہ اگر لفظ "اللّٰهُ" کے بعد نیت کی، تو خواہ "أَكْبَرُ" کہنے سے قبل نیت مکمل کرلی ہو، تب بھی یہ نیت معتبر نہیں ہوگی(۱)؛ اس لئے کہ نیت بعد میں پائے جانے کی صورت میں نیت سے پہلے والا حصہ بغیر نیت کے ادا ہوا، جس کی وجہ سے وہ عبادت واقع نہیں ہوا، کہ نیت سے ہی عمل عبادت بنتا ہے اور جب اتنا حصہ عبادت نہیں ہوا، تو باقی تمام بھی عبادت نہیں کہلائے گا؛ کیوں کہ عبادت میں تجزی نہیں ہوتی، البتہ روزہ اور زکوۃ نیت متاخرہ سے بھی معتبر ہوجاتے ہیں، كما سيأتي۔

مگر علامہ ابن وہبان رحمہ اللہ نے نیت متاخرہ کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں مختلف اقوال نقل فرمائے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ نیت متاخرہ سے بھی نماز ہوجاتی ہے، امام کرخی اور شمس الائمہ حلوانی رحمہما اللہ سے بھی یہی منقول ہے، اب کس حد تک نیت مؤخر کرنے سے نماز ہوجائے گی؟ اس بارے میں چند اقوال ہیں: ﴿۱﴾ ثناء تک ﴿۲﴾ تعوذ تک ﴿۳﴾ رکوع تک ﴿۴﴾ رکوع سے اٹھنے تک(۲)۔ لیکن یہ سب اقوال ضعیف اور مذہب سے خارج ہیں، معتمد قول اور مذہب یہی ہے کہ نیت نماز کے مقارن اور متصل ہونی چاہیے، خواہ حقیقی طور پر متصل ہو، یا حکمی طور پر، اگر متاخر ہوگی، تو پھر نماز نہیں ہوگی، چنانچہ صاحب "جوہرۃ" نے امام کرخی رحمہ اللہ کے اس قول کی تردید کی ہے اور اس کو غیر معتبر کہا ہے؛ کیوں کہ امام کرخی رحمہ اللہ نے نماز کو روزہ پر قیاس کیا ہے، جب کہ دونوں میں واضح فرق ہے، نماز میں عین صلاۃ کے وقت بہ سہولت نیت ہوسکتی ہے، جب کہ روزہ میں اس کے آغاز کا وقت چوں کہ نوم وغفلت کا ہے؛ اس لیے اس میں عین آغاز میں نیت نہایت مشکل ہے۔

---

(۱) الفتاوى التتار خانية ۲ / ۴۷.

(۲) منظومة ابن وهبان مع شرحه لابن الشحنة الحلبي ص: ۴۵ اور پانچواں قول یہ ہے کہ "تعوذ" تک۔ (التحقيق الباهر)

﴿وضو میں نیت کا وقت﴾

وَأَمَّا النِّيَّةُ فِي الوُضُوءِ، فَقَالَ فِي الجَوهَرَةِ: یہاں سے وضو میں نیت کا وقت بتلاتے ہیں، وضو میں نیت کے وقت کے بارے میں ''جوہرۃ'' میں لکھا ہے کہ چہرہ دھونے کے وقت نیت کرنی چاہیے، کہ فرض وضو کی ابتدا اسی سے ہوتی ہے؛ مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ غسلِ یدین کے وقت نیت کی جائے، تاکہ تمام سنتوں کا بھی ثواب ملے، نیز کامل وضو کی ابتدا غسل یدین ہی سے ہوتی ہے اور بعض فقہا نے تحریر کیا ہے کہ وضو میں استنجے سے قبل نیت کرنی چاہیے؛ کیوں کہ استنجا بھی وضو کی سنتوں کا حصہ اور اس کی تمہید ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ کے کلام ''وَيَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ، إلخ'' کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مصنف علیہ الرحمہ کا اپنا استنباط ہے؛ لیکن جیسا کہ ذکر کیا گیا ان سے پہلے دیگر فقہا نے بھی اس کی تصریح کی ہے، بہر حال وضو میں نیت کے وقت کے بارے میں دو قول ہو گئے: ﴿۱﴾ غسل وجہ کے وقت ﴿۲﴾ غسل یدین یا استنجا کرنے کے وقت، علامہ رافعی رحمہ اللہ نے ان دونوں اقوال میں یہ تطبیق دی ہے کہ ''وضو ما مور بہ'' - اور وہ؛ وہ وضو ہے جس کا قرآن کریم میں تذکرہ ہے، جس کا آغاز غسل وجہ سے ہوتا ہے- کے لئے تو غسل وجہ کے وقت بھی نیت کر لینا کافی ہے، غسل یدین یا استنجے سے پہلے کرنا ضروری نہیں ہے، البتہ سنتوں کے ثواب کے حصول کے لئے ان سے پہلے نیت کرنا ضروری ہے؛ لہذا جن لوگوں نے وضو میں نیت کا وقت غسل وجہ ذکر کیا ہے، ان کی مراد ''وضو ما مور بہ'' کا وقت ہے اور جنھوں نے غسل یدین یا استنجا سے قبل نیت کرنے کو کہا ہے، ان کے پیش نظر سنتوں پر ثواب کا حصول ہے(۱)۔

﴿غسل میں نیت کا وقت﴾

آگے مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ غسل کا حکم بھی وضو کی طرح ہے، اس میں بھی سنن غسل سے قبل نیت کر لینی چاہیے، تاکہ ان کا ثواب مل جائے اور ''غسل ما مور بہ'' کی ادائیگی کے لئے پانی ڈالتے وقت بھی نیت کر لینا کافی ہوگا اور تیمّم جس میں نیت شرط صحت ہے، اس میں ہاتھ مٹی پر مارتے وقت نیت کی جائے گی، اس کے بعد کی گئی نیت معتبر نہیں ہوگی۔

---

(۱) رد المحتار مع تقريرات الرافعي ۱/ ۲۲۵، (مكتبة زكريا، ديوبند).

وَلَمْ أَرَ وَقْتَ نِيَّةِ الإمَامَةِ لِلثَّوَابِ، وَيَنْبَغِي أَنْ تَكُوْنَ وَقْتَ اقْتِدَاءِ أحدٍ بِهِ لا قَبْلَهُ، كَمَا أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ تَكُوْنَ وَقْتُ نِيَّةِ الجَمَاعَةِ أَوَّلَ صَلاةِ المَأمُوْمِ، وَإِنْ كانَ فِي أَثْنَاءِ صَلاةِ الإمَامِ، هَذَا لِلثَّوَابِ، وَأَمَّا لِصِحَّةِ الاقْتِدَاءِ بِالإمَامِ، فَقَالَ فِي "فَتْحِ القَدِيْرِ"(١): وَالأَفْضَلُ أَنْ يَنْوِيَ الاقْتِدَاءَ عِنْدَ افْتِتَاحِ الإمَامِ، فَإِنْ نَوَى حِيْنَ وَقَفَ عَالِمًا بِأَنَّهُ لَمْ يَشْرَعْ جَازَ، وَإِنْ نَوَى ذٰلِكَ عَلٰى ظَنِّ أَنَّهُ شَرَعَ، وَلَمْ يَشْرَعْ اخْتُلِفَ فِيْهِ، قِيْلَ: لا يَجُوْزُ، انتهَى.

وَأَمَّا نِيَّةُ التَّقَرُّبِ لِصَيْرُوْرَةِ المَاءِ مُسْتَعْمَلاً فَوَقْتُهَا عِنْدَ الاغْتِرَافِ، وَأَمَّا وَقْتُهَا فِي الزَّكَاةِ، فَقَالَ فِي الهِدَايَةِ(٢): لا يَجُوْزُ أَدَاءُ الزَّكَاةِ إِلَّا بِنِيَّةٍ مُقَارِنَةٍ لِلأَدَاءِ، أَوْ مُقَارِنَةٍ لِعَزْلِ مِقْدَارِ مَا وَجَبَ، لأَنَّ الزَّكَاةَ عِبَادَةٌ، فَكَانَتْ مِنْ شَرْطِهَا النِّيَّةُ، وَالأَصْلُ فِيْهَا الاقْتِرَانُ، إِلَّا أَنَّ الدَّفْعَ يَتَفَرَّقُ، فَاكْتَفَى بِوُجُوْدِهَا حَالَةَ العَزْلِ تَيْسِيْرًا، كَتَقْدِيْمِ النِّيَّةِ فِي الصَّوْمِ، انتهَى.

وَقَدْ جَوَّزُوْا التَّقْدِيْمَ عَلٰى الأَدَاءِ، لَكِنْ عِنْدَ العَزْلِ، وَهَلْ تَجُوْزُ بِنِيَّةٍ مُتَأَخِّرَةٍ عَنِ الأَدَاءِ؟ فَقَالَ فِي شَرْحِ المَجْمَعِ (٣): لَوْ دَفَعَهَا بِلا نِيَّةٍ، ثُمَّ نَوَى بَعْدَهُ، فَإِنْ كَانَ المَالُ قَائِمًا فِي يَدِ الفَقِيْرِ جَازَ، وَإِلَّا فَلا، انتهَى.

وَأَمَّا صَدَقَةُ الفِطْرِ، فَكَالزَّكَاةِ نِيَّةً وَمَصْرَفًا، قَالُوْا: إِلَّا الذِّمِّيُّ، فَإِنَّهُ مَصْرَفٌ لِلْفِطْرِ دُوْنَ الزَّكَاةِ، وَأَمَّا الصَّوْمُ فَلا يَخْلُوْ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ فَرْضًا أَوْ نَفْلاً، فَإِنْ كَانَ فَرْضًا، فَلا يَخْلُوْ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ أَدَاءَ رَمَضَانَ أَوْ غَيْرَهُ، فَإِنْ كَانَ أَدَاءَ رَمَضَانَ جَازَ بِنِيَّةٍ مُتَقَدِّمَةٍ مِنْ غُرُوْبِ الشَّمْسِ وَبِمُقَارِنَةٍ، وَهُوَ الأَصْلُ، وَبِمُتَأَخِّرَةٍ عَنِ الشُّرُوْعِ إِلَى مَا قَبْلَ نِصْفِ النَّهَارِ الشَّرْعِيِّ تَيْسِيْرًا عَلٰى الصَّائِمِيْنَ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ أَدَاءِ رَمَضَانَ مِنْ قَضَاءٍ أَوْ نَذْرٍ أَوْ كَفَّارَةٍ، فَيَجُوْزُ بِنِيَّةٍ مُتَقَدِّمَةٍ مِنْ غُرُوْبِ الشَّمْسِ إِلَى طُلُوْعِ الفَجْرِ، وَيَجُوْزُ بِنِيَّةٍ مُقَارِنَةٍ لِطُلُوْعِ الفَجْرِ، لأَنَّ الأَصْلَ القِرَانُ، كَمَا فِي فَتَاوَى قَاضِي خَان(٤)، وَإِنْ كَانَ نَفْلاً فَكَرَمَضَانَ أَدَاءً.

وَأَمَّا الحَجُّ فَالنِّيَّةُ فِيهِ سَابِقَةٌ عَلٰى الأَدَاءِ عِنْدَ الإِحْرَامِ، وَهُوَ النِّيَّةُ عِنْدَ التَّلْبِيَةِ، أَوْ مَا يَقُوْمُ مَقَامَهَا مِنْ سَوْقِ الهَدْيِ، وَلا يُمْكِنُ فِيهِ القِرَانُ وَالتَّاخِيرُ، لأَنَّهُ لا تَصِحُّ أَفْعَالُهُ إِلَّا إِذَا تَقَدَّمَ الإِحْرَامُ، وَهُوَ رُكْنٌ فِيهِ أَوْ شَرْطٌ عَلٰى قَوْلَيْنِ.

فائدة: هَلْ تَصِحُّ نِيَّةُ عِبَادَةٍ، وَهُوَ فِي عِبَادَةٍ أُخْرَى، قَالَ فِي القُنْيَةِ (٥): نَوَى فِي صَلاةٍ مَكْتُوبَةٍ أَوْ نَافِلَةِ الصَّوْمَ تَصِحُّ نِيَّتُهُ، وَلا تَفْسُدُ صَلاتُهُ، انتهى.

ترجمہ: اور مجھے حصولِ ثواب کے لئے امامت کی نیت کا وقت نہیں ملا۔ اور مناسب یہ ہے کہ وہ کسی کے اس کی اقتدا کرنے کے وقت ہو، اس سے پہلے نہ ہو، جیسا کہ مناسب یہ ہے کہ جماعت کی نیت مقتدی کی نماز کے شروع وقت میں ہو، اگر چہ وہ امام کی نماز کا درمیان ہو، یہ حصولِ ثواب کے لئے ہے اور بہر حال امام کی اقتدا کے صحیح ہونے کے بارے میں، تو ''فتح القدیر'' میں تحریر ہے کہ وہ امام کے نماز شروع کرنے کے وقت اقتدا کی نیت کرے؛ لہٰذا اگر اس نے اس وقت نیت کی جب کہ وہ (امام امامت کے لئے) کھڑا ہوا، حال یہ کہ اس کو معلوم ہو کہ اس نے نماز شروع نہیں کی، تو درست ہے اور اگر اس نے اس گمان میں اقتدا کی نیت کر لی کہ وہ (امام) نماز شروع کر چکا، حالاں کہ اس نے نماز شروع نہیں کی تھی، تو اس میں اختلاف کیا گیا ہے، (اور) کہا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔

بہر حال پانی کے مستعمل ہو جانے کے لئے تقرب کی نیت؛ تو اس کا وقت چلو میں پانی لینے کا وقت ہے اور زکوۃ میں نیت کا وقت؛ تو ''ہدایہ'' میں ہے کہ زکوۃ ادا کرنا صرف ادائے زکوۃ کے مقارن نیت کے ساتھ جائز ہے، یا واجب مقدار کی علیحدگی کے مقارن نیت کے ساتھ جائز ہے؛ کیوں کہ زکوۃ ایک عبادت ہے؛ لہٰذا اس کی شرط میں نیت (بھی داخل) ہوگی اور اس میں اصل اقتران ہی ہے، البتہ چوں کہ زکوۃ کی ادائیگی متفرق طور پر ہوتی ہے؛

---

(١) فتح القدير/ شروط الصلاة التي تتقدمها ١/ ٢٣٤.

(٢) الهداية/ الزكوة ١/ ١٦٨.

(٣) أي شرح مجمع البحرين وملتقى النيرين لابن الملك (م:٨٠١هـ)، وقد نقل عن شرح ابن ملك في حاشية مجمع البحرين ص: ١٢٩.

(٤) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية ١/ ٢٠١، وعبارته: كل صوم لا يتأدى إلا بنية من الليل كالقضاء والنذور، إن نوى مع طلوع الفجر جاز، لأن الواجب قران النية بالصوم، لا تقديمها.

(٥) كذا في الدر المختار في أواخر شروط الصلاة ١/ ٢٩٢.

اس لئے سہولت کی وجہ سے (مقدار واجب) علیحدہ کرتے وقت نیت کے پائے جانے پر اکتفا کیا گیا، جیسا کہ روزہ میں پہلے نیت کرلینا (سہولت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے)، انتہی۔

اور فقہانے زکوۃ ادا کرنے سے پہلے نیت کو جائز قرار دیا ہے؛ لیکن صرف مقدار واجب کی علیحدگی کی حد تک۔ اور کیا زکوۃ متاخر نیت سے بھی ادا ہو جاتی ہے؟ تو ''شرح مجمع'' میں ہے کہ اگر اس کو بغیر نیت کے زکوۃ دی، پھر اس کے بعد نیت کی، تو اگر مال فقیر کے قبضہ میں موجود ہو، تو جائز ہے، ورنہ نہیں، انتہی۔

اور بہر حال صدقۂ فطر؛ تو وہ زکوۃ کی طرح ہے، نیت کی رُو سے بھی اور مصرف کی رُو سے بھی، البتہ انھوں نے کہا ہے کہ سوائے ذمی کے کہ وہ صدقۂ فطر کا مصرف ہے، نہ کہ زکوۃ کا۔ اور بہر حال روزہ (میں نیت کا وقت) تو وہ (دو حال سے) خالی نہیں: یا تو فرض ہوگا، یا نفل۔ اگر فرض ہو، تو پھر (دو حال سے) خالی نہیں: یا تو رمضان کا ادا روزہ ہوگا، یا غیر رمضان کا، تو اگر وہ رمضان کا ادا روزہ ہو، تو وہ مقدم نیت (یعنی غروب شمس اور صبح صادق کے درمیان کی گئی نیت) اور مقارن نیت سے درست ہو جائے گا اور یہی اصل ہے اور شروع کرنے کے بعد نصف النہار شرعی سے پہلے تک مؤخر نیت سے بھی (ادا ہو جائے گا)، (اس قدر تاخیر نیت کے باوجود روزہ کی ادائیگی ہو جانا) روزہ داروں کی سہولت کی وجہ سے ہے۔ اور اگر ادائے رمضان کے علاوہ قضا یا نذر یا کفارہ کا روزہ ہو، تو وہ غروب شمس سے طلوع فجر تک مقدم نیت (یعنی ان کے مابین کی گئی نیت) سے درست ہو جاتا ہے اور طلوع فجر کے مقارن نیت سے ادا ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ اصل متصلاً ہی نیت کرنا ہے، جیسا کہ فتاوی قاضی خان میں ہے۔ اور اگر نفل روزہ ہو، تو وہ رمضان کے ادا روزہ کی طرح ہے۔

اور بہر حال حج؛ تو اس میں نیت ادائیگی سے قبل احرام کے وقت ہوتی ہے۔ اور احرام؛ تلبیہ پڑھتے وقت، یا اس کی جگہ ہدی لے جانے کے وقت نیت کرنے کو کہتے ہیں اور حج میں اتصال یا تاخیر کے ساتھ نیت ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کے افعال اسی وقت صحیح ہوتے ہیں، جب کہ اس سے پہلے احرام پایا جائے اور وہ علی اختلاف القولین حج کے لئے رکن ہے یا شرط۔

فائدہ: کیا کسی عبادت کو انجام دیتے ہوئے دوسری عبادت کی نیت کرنا صحیح ہے؟ (اس بارے میں) ''قنیة'' میں کہا ہے کہ فرض یا نفل نماز میں روزہ کی نیت کرے، تو وہ نیت درست ہے اور اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔ انتہی۔

﴿امامت کی نیت کب ہونی چاہیے؟﴾

تشریح: وَلَمْ أَرَ وَقْتَ نِيَّةِ الإمَامِ لِلثَّوَابِ: یہاں سے امامت کی نیت کا وقت بیان کرتے ہیں، یہ بات پہلے بھی آچکی ہے اور یہاں بھی مصنف علیہ الرحمہ نے صراحت فرمائی ہے کہ امامت کے لئے نیت شرط صحت نہیں ہے، صرف شرطِ ثواب ہے؛ لہذا امامت میں نیت حصول ثواب کے لئے ہوگی اور کب ہوگی؟ اس بارے میں مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کی تصریح نہیں ملی، تاہم مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت کوئی اس کی اقتدا کرے، اس وقت اس کو امامت کی نیت کرنا چاہیے، اس سے پہلے نیت کرنا ضروری نہیں ہے، اور اگر پہلے کرلے، تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے؛ بلکہ ایک قول یہ ہے کہ پہلے ہی کرلی جائے؛ لیکن اگر اس کے بعد کرے گا، تو ثواب حاصل نہ ہوگا، یہ حکم مردوں کی امامت کا ہے اور عورتوں کی امامت کی نیت کے بارے میں دو قول ہیں: ایک قول تو یہی ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کی امامت کی نیت افتتاح صلاۃ کے موقعہ پر ہی کرنا لازم ہے، اقتدا کے وقت کی گئی نیت کافی نہیں ہوگی (۱)۔

یہاں پر یہ شبہہ ہوسکتا ہے کہ امامت کی نیت درمیان صلاۃ میں پائی جارہی ہے، جو بہ ظاہر صحیح معلوم نہیں ہوتی ہے؟ مگر مصنف علیہ الرحمہ نے اس شبہہ کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، مقتدی کے لئے بھی جماعت اور امام کی اقتدا کی نیت کا حکم اپنی نماز شروع کرنے کے وقت ہے، خواہ وہ امام کی نماز کا درمیان ہو، تو جیسے اس صورت میں امام کی نماز کے درمیان مقتدی کی جانب سے اقتدا کی نیت پائی جارہی ہے، ایسے ہی امام کی جانب سے درمیان صلاۃ میں نیتِ امامت کے پائے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

هَـذَا لِـلثَّـوَابِ: اس جملہ کا تعلق صرف نیتِ امامت سے ہے کہ وہی شرطِ ثواب ہے، نہ کہ نیتِ اقتدا سے؛ کیوں کہ نیت اقتدا؛ اقتدا کے لئے شرطِ صحت ہے، نہ کہ شرطِ ثواب، جیسا کہ آئندہ مصنف علیہ الرحمہ نے اس کی تصریح بھی کردی ہے۔

---

(۱) شرح بيري.

﴿اقتدا کی نیت کا وقت﴾

وَأَمَّا لِصِحَّةِ الاقْتِدَاءِ بِالإِمَامِ: اوپر ضمناً واجمالاً مقتدی کے لئے اقتدا کی نیت کا وقت بیان کیا گیا تھا، یہاں سے باضابطہ مزید تفصیل کے ساتھ اقتدا کی نیت کا وقت ذکر کیا گیا ہے، مقتدی کے لئے نیت اقتدا شرطِ صحت صلاۃ ہے، اب وہ کب نیت کرے؟ تو ''فتح القدیر'' میں تحریر ہے کہ مقتدی امام کی نماز کے شروع ہی میں اقتدا کی نیت کرے، یعنی جب امام اللہ اکبر کہہ کر نماز شروع کردے، تو اس کے فوراً بعد مقتدی اقتدا کی نیت کرے، افضل یہی ہے۔ اور اگر اس نے امام کے افتتاح صلاۃ اور اس کے اللہ اکبر کہنے سے قبل ہی نیت کرلی، مثلاً جب امام صف میں آ کر کھڑا ہوا، اس نے اسی وقت اقتدا کی نیت کرلی، تو اگر اس کو یقین ہو کہ امام نے نماز شروع نہیں کی اور اس کے باوجود وہ اقتدا کی نیت کرلے، تو درست ہے اور اس کی نیت معتبر ہوگی؛ کیوں کہ امام کے نماز شروع نہ کرنے کے یقین کے باوجود اقتدا کی نیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ جب نماز شروع کرے گا، اسی وقت سے اس کی اقتدا کی جائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ نماز کی طرح اقتدا کی نیت بھی امام کے نماز شروع کرنے سے پہلے کی جا سکتی ہے۔ اور اگر وہ امام کے نماز شروع کردینے کے گمان میں کہ شاید امام نماز شروع کر چکا، اس کے پیچھے اقتدا کی نیت کرے، جب کہ واقعہ یہ ہو کہ امام نے نماز شروع نہیں کی تھی، تو اس صورت میں اختلاف ہے، بعض فقہا یہ فرماتے ہیں کہ اس کی اقتدا کی نیت معتبر ہوگی؛ کیوں کہ یہاں بھی امام کے نماز شروع کرنے سے پہلے اقتدا کی نیت پائی گئی، تو یہ بھی پہلی صورت کی طرح معتبر ہوگی۔ اور بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اس صورت میں نیت اقتدا غیر معتبر ہوگی؛ اس لئے کہ یہاں اس نے امام کے نماز شروع کردینے کے خیال سے اقتدا کی نیت کی ہے، جس سے ظاہر یہ ہے کہ اس کا مقصود اسی وقت سے اس امام کی اقتدا کرنا ہے، جو نماز شروع کر چکا، جب کہ اس نے ابھی نماز کا آغاز نہیں کیا تھا، تو یہ غیر مصلی کی اقتدا ہوئی، جس کا غیر معتبر ہونا ظاہر ہے[1] اور اس کو پہلی صورت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ وہاں مقصود یہ تھا کہ آئندہ جب امام نماز شروع کرے گا، اس وقت اس کی اقتدا کروں گا، دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے۔

---

(١) منحة الخالق على البحر الرائق ١/ ٢٩٨، تبيين الحقائق ١/ ١٠٠.

﴿پانی مستعمل ہونے کے لیے قربت کی نیت کب ہونی چاہیے؟﴾

وَأَمَّا نِيَّةُ التَّقَرُّبِ لِصَيْرُوْرَةِ المَاءِ مُسْتَعْمَلاً: پانی اگر تقرب کی نیت سے استعمال کریں، تو وہ ''ماء مستعمل'' کے حکم میں ہوجاتا ہے، جس پانی سے حدث زائل کیا گیا ہو، یا جس سے اعضائے وضو یا غسل میں سے کسی عضو کا فریضہ ساقط کیا گیا ہو، یا جو قربت اور ثواب کے طور پر استعمال کیا گیا ہو، اس کو ماء مستعمل کہا جاتا ہے، بشرطے کہ وہ جسم سے جدا ہو کر کسی جگہ جا کر ٹھہر گیا ہو، ایسے پانی سے حدث تو دور نہیں ہوتا؛ البتہ خبث یعنی نجاست حقیقیہ کو دور کیا جا سکتا ہے(۱)۔

بہر حال پانی قربت کی نیت کے ساتھ استعمال کرنے سے بھی ''مستعمل'' ہوجاتا ہے، تو اس رُو سے اس کے مستعمل ہونے کے لئے کب نیت شرط ہے؟

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس لحاظ سے مستعمل ہونے کے لئے اغتراف یعنی چلو میں پانی لیتے وقت قربت کی نیت شرط ہے، اگر اس کے بعد تقرب کی نیت کرے گا، تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ وہ اس لحاظ سے مستعمل پانی کے حکم میں ہوگا؛ مگر اغتراف میں دو پہلو ہیں: ایک چلو میں پانی لینے کا وقت اور ایک پانی کے چلو سے جدا ہونے کا وقت، تو ان میں سے کس وقت تقرب کی نیت شرط ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے اس کی کوئی تفصیل ذکر نہیں فرمائی، البتہ علامہ سیوطی شافعی رحمہ اللہ نے اپنی اشباہ میں یہ دونوں صورتیں ذکر کی ہیں اور دوسری صورت کو ''أشبه'' کہا ہے(۲)، کہ یہی پانی کے استعمال کے آغاز کا وقت ہے۔

﴿زکوۃ میں نیت کا وقت﴾

وَأَمَّا وَقْتُهَا فِي الزَّكَاةِ: یہاں سے زکوۃ میں نیت کا وقت بیان کرتے ہیں، اس بارے میں ''ہدایہ'' میں تحریر ہے کہ زکوۃ کی ادائیگی اس وقت معتبر ہوتی ہے، جب کہ زکوۃ ادا کرتے وقت اس کی نیت ہو، یا مقدار ''مَا وَجَبَ'' کو جمیع مالِ زکوۃ سے علیحدہ کرتے وقت اس کی نیت ہو، اس سے معلوم ہوا کہ زکوۃ میں عین ادائے زکوۃ کے وقت یا مقدار ''مَا وَجَبَ'' کو جمیع مال سے علیحدہ کرتے وقت نیت ہوگی، عین ادائے زکوۃ کے وقت نیت کی شرط لگانا، اس کی وجہ ظاہر ہے کہ اصل یہی ہے کہ ادائے عبادت کے وقت نیت کی جائے اور مقدار ''مَا وَجَبَ'' کی

---

(۱) الدر المختار ۱/ ۲٤۸.

(۲) الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ٤۲.

علیحدگی کے وقت کی نیت کا اس لئے اعتبار کرلیا گیا کہ عموماً انسان اولاً زکوۃ کی مجموعی مقدار علیحدہ کرلیتا ہے اور پھر تھوڑی تھوڑی ادا کرتا رہتا ہے، تو چوں کہ ادائیگی متعدد مرتبہ میں ہوتی ہے اور ہر مرتبہ نیت کرنے میں دشواری ہے؛ اس لئے سہولت کے پیش نظر مقدار "مَا وَجَبَ" کی علیحدگی کے وقت صرف ایک مرتبہ نیت کرلینے کو کافی مان لیا گیا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ روزہ میں عین طلوع صبح صادق- جو روزہ کے آغاز کا وقت ہے- کے وقت نیت کے دشوار ہونے کی وجہ سے اس سے پہلے نیت کرلینے کو معتبر مانا گیا۔

البتہ ادائیگی سے پہلے نیت صرف عزل یعنی مقدار "مَا وَجَبَ" کی علیحدگی کی حد تک معتبر ہوگی، اس سے قبل اگر نیت کی گئی، تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

﴿زکوۃ کی نیت ادائیگی کے بعد کرے؟﴾

ادائیگی کے بعد اگر زکوۃ کی نیت کرے، تو اس سے زکوۃ ادا ہوگی، یا نہیں؟ اس بارے میں "شرح مجمع البحرین" میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر اس نے بغیر زکوۃ کی نیت کے فقیر کو مال دے دیا، اس کے بعد زکوۃ کی نیت کرتا ہے، تو اگر وہ مال فقیر کے قبضہ اور ملکیت میں باقی ہو، تو اس کی یہ نیت معتبر ہوگی اور اگر فقیر اس کو اپنی ملکیت سے خارج کرچکا ہو، تو اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس کو الگ سے زکوۃ ادا کرنا لازم ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ زکوۃ کی نیت؛ ادائیگی کے بعد بھی ہوسکتی ہے؛ مگر صرف اسی وقت تک جب تک کہ وہ مال فقیر کی ملکیت میں باقی ہو۔

﴿صدقۂ فطر میں نیت کا وقت﴾

وَأمَّا صَدَقَةُ الفِطْرِ، فَكَالزَّكَاةِ نِيَّةً وَمَصْرَفًا: یہاں سے صدقۃ الفطر میں نیت کا وقت بیان کیا گیا ہے، اس کے وقت کے بارے میں مصنف علیہ الرحمہ نے تحریر کیا ہے کہ وہ نیت اور مصرف کے باب میں زکوۃ کے مثل ہے؛ لہٰذا زکوۃ کی طرح اس میں بھی نیت شرط ہے اور صدقۃ الفطر ادا کرتے وقت، یا اس کی مقدار "مَا وَجَبَ" علیحدہ کرتے وقت نیت کرنا لازم ہوگا اور اگر ادائیگی کے بعد اس صدقہ کے فقیر کی ملک میں رہتے ہوئے نیت کرلی جائے، تو یہ بھی کافی ہوجائے گا، اسی طرح جو جو مصارف زکوۃ کے ہیں، وہی تمام تر مصارف صدقۃ الفطر؛ بلکہ دیگر صدقات واجبہ کے بھی ہیں، البتہ ایک مصرف "ذمی" کا فرق ہے، ذمی زکوۃ کا مصرف نہیں ہے، مگر وہ صدقۃ الفطر اور اسی طرح دیگر صدقات واجبہ کا مصرف ہے، حضرات طرفین رحمہما اللہ کا مسلک یہی ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ زکوۃ کی طرح صدقۃ الفطر وغیرہ کا بھی مصرف نہیں ہے، حضرات مشائخ اور متاخرین فقہا

نے اسی کے مفتی بہ ہونے کی تصریح فرمائی ہے؛ لہذا راجح اور مفتی بہ قول کے مطابق ذمی کو جس طرح زکوۃ نہیں دی جاسکتی، اسی طرح اس کو صدقۃ الفطر وغیرہ بھی نہیں دیا جاسکتا، متون میں اگرچہ حضرات طرفین رحمہما اللہ کا مسلک لکھا ہوا ہے اور عامۂ متون کے مطابق ہی عمل بھی کیا جاتا ہے؛ لیکن یہ اس وقت ہے، جب کہ اصحاب ترجیح نے اس کے خلاف کو ترجیح نہ دی ہو، اگر اصحابِ ترجیح متون کے خلاف کسی قول کو ترجیح دے دیں، تو پھر ان کی ترجیح کے مطابق ہی عمل لازم ہوتا ہے، ''رسم المفتی'' میں یہ تفصیل مذکور ہے (۱)۔

﴿روزہ میں نیت کا وقت﴾

وَأَمَّا الصَّوْمُ فَلا يَخْلُوْ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ فَرْضًا أَوْ نَفْلاً: یہاں سے روزہ میں نیت کا وقت بیان کیا جاتا ہے، اس بارے میں درج ذیل تفصیل ہے:

﴿۱﴾ رمضان کا ادا روزہ، نذر معین کا روزہ اور نفل روزہ جس میں مسنون روزہ بھی شامل ہے، ان تینوں روزوں میں جیسے عین آغاز روزہ میں نیت کرنا معتبر ہے، ایسے ہی پہلے بھی نیت کی جاسکتی ہے اور پہلے نیت کرنے کی حد غروبِ شمس ہے، یعنی غروبِ شمس اور صبح صادق کے دوران کبھی بھی ان روزوں کی نیت کی جاسکتی ہے، اس سے پہلے اگر آئندہ روز کے روزہ کی نیت کی، تو اس روزہ کا اعتبار نہیں ہوگا، الا یہ کہ غروب شمس کے بعد دوبارہ نیت کرلی ہو، یا سحری کھالی ہو، اسی طرح ان روزوں میں نیت: روزہ کے آغاز کے بعد بھی کی جاسکتی ہے اور تاخیر کی حد نصف نہار شرعی ہے، اگر اس کے بعد روزہ کی نیت کی، تو روزہ ادا نہ ہوگا۔ ''نصفِ نہارِ شرعی''، یعنی ''نہارِ شرعی'' کا نصف؛ ''نہار'' دو قسم کا ہوتا ہے، ''نہارِ شرعی'' اور ''نہارِ عرفی''۔ ''نہارِ شرعی'' کا آغاز طلوع صبح صادق سے اور ''نہارِ عرفی'' کا طلوع شمس سے ہوتا ہے اور اختتام دونوں کا غروب شمس پر ہوتا ہے، ''نہار شرعی'' کے نصف کو ''ضحوۂ کبریٰ'' اور ''نہارِ عرفی'' کے نصف کو ''استواء'' سے بھی تعبیر کرتے ہیں؛ لہذا صبح صادق اور غروب کے مابین جتنا وقت ہو، مثلاً بارہ گھنٹے ہوں، تو چھ گھنٹے کے اندر اندر روزہ کی نیت کی جاسکتی ہے اور چھ گھنٹے مکمل ہونے کے بعد نیت درست نہیں ہوگی (۲)۔

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۲/ ٦٧، رسم المفتي ص: ۸۳، أصول الافتاء للشيخ مفتي محمد تقي عثماني ص: ۱۸٤.

(۲) بهشتي زيور وحاشيته ۳/ ۳.

اور روزہ کے تاخیرِ نیت سے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روزہ کے آغاز کا وقت نوم وغفلت کا وقت ہے، جس کی وجہ سے صرف اسی وقت کی نیت کے ساتھ روزہ کے جواز کو مشروط کرنے میں نہایت مشقت اور دشواری ہے؛ لہذا اس دشواری کے پیشِ نظر تاخیرِ نیت کے ساتھ روزہ کو جائز قرار دیا گیا(١)۔

نیز صبح صادق اور نصفِ نہارِ شرعی کے دوران کی گئی نیت اس وقت معتبر ہوگی، جب کہ وہ اس طرح نیت کرے کہ صبح صادق سے میرا روزہ ہے اور اگر وقتِ نیت سے ہی روزہ رکھنے کی نیت کرے، تو پھر یہ روزہ غیر معتبر ہوگا؛ اس لئے کہ روزہ کا وقت طلوعِ صبح صادق سے غروبِ شمس تک ہے، اس سے کم وقت کا روزہ نہیں ہوتا(٢)۔

﴿٢﴾ اور مذکورہ روزوں کے علاوہ کوئی اور فرض یا واجب روزہ ہو، مثلاً رمضان کا قضا روزہ، نذرِ مطلق کا روزہ، کفارہ کا روزہ، حج کا روزہ (جو قربانی کے عوض رکھا جاتا ہے) اور نفل روزہ کو فاسد کر دینے کے عوض جو روزہ واجب ہوتا ہے، ان سب روزوں میں عین آغازِ روزہ کے وقت سے بھی نیت کی جا سکتی ہے اور اس سے پہلے رات میں کسی وقت بھی، ان میں تاخیرِ نیت مشروع نہیں ہے؛ لہذا طلوعِ صبح صادق کے بعد ان کی نیت کی، تو یہ ادا نہیں ہوں گے۔

مصنف علیہ الرحمہ کی عبارت "وَإنْ كانَ غَيرَ أدَاءِ رَمَضَانَ مِنْ قَضَاءٍ أوْ نَذْرٍ أوْ كَفَّارَةٍ" میں "نذر" سے مراد "نذرِ مطلق" کا روزہ ہے کہ اس میں تاخیرِ نیت جائز نہیں ہے، نذرِ معین میں تاخیرِ نیت جائز ہے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا(٣)۔

﴿حج میں نیت کا وقت﴾

وَأمَّا الحَجُّ فَالنِّيَّةُ فِيهِ سَابِقَةٌ عَلَى الأدَاءِ عِنْدَ الإحْرَامِ: یہاں سے حج میں نیت کا وقت مذکور ہے، اس کے بارے میں مصنف علیہ الرحمہ نے تحریر کیا ہے کہ حج میں نیت کا اس کے آغاز سے قبل متحقق ہونا متعین ہے، اس میں عین ارکانِ حج ادا کرتے وقت، یا اس کے بعد نیت کا تصور نہیں ہے؛ کیوں کہ حج کے لئے اس سے پہلے احرام لازم ہے، جس کی حقیقت ہی نیت کرنا ہے، بشرطے کہ اس کے ساتھ تلبیہ یا سوقِ ہدی - جو تلبیہ کے قائم مقام مانا گیا ہے- بھی ہو اور جو سفید غیر سلی ہوئی چادریں پہنی جاتی ہیں، وہ احرام کی علامت ہیں، احرام کی حقیقت

---

(١) البناية للعيني ٢/ ١٥٨.
(٢) رد المحتار ٢/ ٨٥.
(٣) رد المحتار ٢/ ٨٥.

نہیں ہیں، جیسا کہ عرف میں سمجھا جاتا ہے؛ لہذا واقعی اعتبار سے حج میں نیت لازماً اس کے ارکان کی ادائیگی سے پہلے ہی پائی جائے گی، نہ کہ ساتھ ساتھ یا بعد میں۔

﴿احرام شرط ہے، یا رکن؟﴾

اور خود احرام کی حج کے لئے کیا حیثیت ہے؟ مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ شرط ہے اور دوسرے یہ کہ رکن ہے؛ لیکن مصنف علیہ الرحمہ کے اس تردد کی کہ وہ علی اختلاف القولین یا تو شرط ہے، یا رکن، علامہ بیری رحمہ اللہ نے سخت تردید کی ہے اور تحریر کیا ہے کہ یہ فقہ کی کسی کتاب میں مذکور نہیں ہے؛ بلکہ ان میں یہ تحریر ہے کہ وہ رکن کے مشابہ ہے، نہ خالص شرط ہے اور نہ خالص رکن (١)۔

چنانچہ علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے بھی یہی تحریر کیا ہے کہ وہ ابتداءً شرط ہے اور انتہاءً رکن، اس میں شرط اور رکن دونوں کی شباہتیں پائی جاتی ہیں، شرط کی شباہت کی علامت یہ ہے کہ وہ اشہر حج سے پہلے بھی منعقد ہو جائے گا، گو کراہت کے ساتھ ہی سہی، جیسا کہ وضو جو نماز کے لئے شرط ہے، نماز کے وقت سے پہلے بھی معتبر ہو جاتی ہے۔ اور رکن کی شباہت کی علامت یہ ہے کہ فائت الحج کے لئے آئندہ سال تک اس کو باقی رکھنا جائز نہیں ہے؛ بلکہ فوراً عمرہ کر کے احرام کھولنا اور آئندہ سال از سرِ نو قضا کرنا لازم ہے، جیسا کہ حج کے دیگر افعال وارکان سے اسی وقت فراغت لازم ہے، اگر یہ خالص شرط ہوتا، تو آئندہ سال تک اس کی بقا جائز ہوتی، جیسا کہ وضو کی بقا آئندہ نماز تک جائز ہے، نیز یہی وجہ ہے کہ ارتداد سے احرام باطل ہو جاتا ہے، اگر یہ شرط محض ہوتا، تو ارتداد سے باطل نہ ہوتا، جیسا کہ طہارت، وضو وغیرہ ارتداد سے باطل نہیں ہوتے، نیز خود احرام کے لئے نیت ضروری ہے، جیسا کہ گزرا کہ وہ اس کی حقیقت میں داخل ہے، جب کہ شرط محض کے لئے نیت ضروری نہیں ہوتی، "**لأَنَّ الشُّرُوْطَ يُرَاعَى وُجُوْدُهَا لا حُصُوْلُهَا، كَمَا مَرَّ**"(٢)۔

﴿ایک عبادت کے دوران دوسری عبادت کی نیت کرنا﴾

فائدة: هَلْ تَصِحُّ نِيَّةُ عِبَادَةٍ، وَهُوَ فِي عِبَادَةٍ أُخْرَى: نیت کے وقت کی بحث سے فراغت کے بعد ایک مزید مفید بات ذکر کرتے ہیں، وہ یہ کہ ایک عبادت کی انجام دہی کے دوران دوسری عبادت کی نیت کی جا سکتی ہے، یا نہیں؟ تو اس بارے میں "قنية" میں مذکور ہے کہ نفل یا فرض نماز پڑھتے ہوئے اگر روزہ کی نیت کر لی

(١) شرح بيري.
(٢) رد المحتار ٣/ ٤٦٨ - ٤٦٩.

جائے (اور روزہ کی نیت کا وقت بھی ہو) تو اس کی وہ نیت صحیح ہو جائے گی اور اس کی نماز بھی فاسد نہیں ہوگی، بشرطے کہ زبان سے نیت نہ کرے، اسی طرح دوران صلاۃ اعتکاف کی نیت کر لے، تو یہ نیت بھی درست ہوگی اور اس کو نماز کے ساتھ اعتکاف کا ثواب بھی ملے گا(١)، نیز ابھی اوپر گزرا کہ امامت کی نیت اس وقت کرے، جب کہ کوئی اس کی اقتدا کرے، خواہ درمیان صلاۃ ہو، یہ مسئلہ بھی اسی قبیل سے ہے، بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نماز پڑھتے ہوئے اگر کسی دوسری عبادت کی نیت کر لی جائے، تو وہ نیت معتبر ہوتی ہے، جیسا کہ روزہ اور اعتکاف وغیرہ کے دوران نماز کی نیت اور اس کی انجام دہی بھی معتبر ہے، البتہ یہ شرط ہے کہ وہ ایسی عبادت نہ ہو، جو فوری عمل کا تقاضا کرتی ہو، مثلاً زکوۃ اور حج؛ لہذا دورانِ صلاۃ ان کی نیت معتبر نہ ہوگی(٢) اور اولی وافضل یہ ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے کسی بھی چیز میں مشغول نہ ہو(٣)۔

الثَّامِنُ فِي بَيَانِ عَدَمِ اشْتِرَاطِهَا فِي البَقَاءِ، وَحُكْمِهَا مَعَ كُلِّ رُكْنٍ.

قَالُوا فِي الصَّلاةِ: لا تُشْتَرَطُ النِّيَّةُ فِي البَقَاءِ لِلْحَرَجِ، كَذَا فِي البِنَايَةِ(١)، فَكَذَا فِي بَقِيَّةِ العِبَادَاتِ، وَفِي القِنيَةِ(٢): لا تَلْزَمُ نِيَّةُ العِبَادَةِ فِي كُلِّ جُزْءٍ، إِنَّمَا تَلْزَمُ فِي جُمْلَةِ مَا يَفْعَلُهُ فِي كُلِّ حَالٍ، انتهى، وَفِي البِنَايَةِ(٣): لَوْ افْتَتَحَ المَكْتُوبَةَ ثُمَّ ظَنَّ أَنَّهَا تَطَوُّعٌ، فَأَتَمَّهَا عَلَى نِيَّةِ التَّطَوُّعِ أَجْزَأَتْهُ عَنِ المَكْتُوبَةِ، وَمِنَ الغَرِيبِ مَا فِي المُجْتَبَى(٤): وَلا بُدَّ مِنْ نِيَّةِ العِبَادَةِ، وَهِيَ التَّذَلُّلُ وَالخُضُوعُ عَلَى أَبْلَغِ الوُجُوهِ، وَنِيَّةُ الطَّاعَةِ، وَهِيَ فِعْلُ مَا أَرَادَهُ اللهُ تَعَالَى مِنْهُ، وَنِيَّةُ القُرْبَةِ، وَهِيَ طَلَبُ الثَّوَابِ بِالمَشَقَّةِ فِي فِعْلِهَا، وَيَنْوِي أَنَّهُ يَفْعَلُهَا مَصْلَحَةً لَهُ فِي دِينِهِ، وَأَنْ يَكُونَ أَقْرَبَ إِلَى مَا وَجَبَ عِنْدَهُ عَقْلاً مِنَ الفِعْلِ وَأَدَاءِ الأَمَانَةِ، وَأَبْعَدَ عَمَّا حَرُمَ عَلَيْهِ مِنَ الظُّلْمِ وَكُفْرَانِ النِّعْمَةِ، ثُمَّ هَذِهِ النِّيَّاتُ مِنْ أَوَّلِ الصَّلاةِ إِلَى آخِرِهَا خُصُوصًا عِنْدَ الانْتِقَالِ مِنْ رُكْنٍ إِلَى رُكْنٍ، فَلا بُدَّ مِنْ نِيَّةِ العِبَادَةِ فِي كُلِّ رُكْنٍ، وَالنَّفْلُ كَالفَرْضِ فِيهَا إِلاَّ فِي وَجْهٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ أَنْ يَنْوِيَ فِي النَّوَافِلِ أَنَّهَا لُطْفٌ فِي الفَرَائِضِ وَتَسْهِيلٌ لَهَا، انتهى.

---

(١) رد المحتار ١/ ١٢٦. (٢) التحقيق الباهر.

(٣) حاشية الطحطاوي على الدر المختار ١/ ٢٠٠.

وَالـحَـاصِلُ أنَّ المَذْهَبَ المُعْتَمَدَ أنَّ العِبَادَةَ الَّتِي ذَاتُ أَفْعَالٍ يُكْتَفى بِالنِّيَّةِ فِـي أوَّلِهَـا، وَلا يَـحْتَـاجُ إِلَيْهَـا فِـي كُلِّ فِعْلٍ اكْتِفَاءً بِانْسِحَابِهَا عَلَيْهَا، إلَّا إذَا نَوَى بِـبَعْضِ الأَفْعَالِ غَيْرَ مَا وُضِعَ لَهُ، قَالُوا: لَوْ طَافَ طَالِبًا لِغَرِيمِهِ لا يُجْزِيهِ، وَلَوْ وَقَفَ كَـذٰلِكَ بِـعَـرَفَـاتٍ أجْـزَأهُ، وَقَـدَّمْـنَـاهُ، وَالـفَرْقُ أنَّ الطَّوَافَ عُهِدَ قُرْبَةً مُسْتَقِلَّةً بِخِلافِ الوُقُوفِ.

وَفَرَّقَ الزَّيْلَعِيُّ بَيْنَهُمَا (٥) بِفَرْقٍ آخَرَ، وَهُوَ أنَّ النِّيَّةَ عِنْدَ الإِحْرَامِ تَضَمَّنَتْ جَـمِيْـعَ مَـا يَـفْـعَـلُ فِـي الإِحْرَامِ، فَلا يَحْتَاجُ إِلَى تَجْدِيدِ النِّيَّةِ، وَالطَّوَافُ يَقَعُ بَعْدَ التَّحَلُّلِ وَفِي الاحْرَامِ مِنْ وَجْهٍ، فَاشْتُرِطَ فِيْهِ أصْلُ النِّيَّةِ، لا تَعْيِيْنُ الجِهَةِ، انتهَى.

وَقَـالُـوا: لَـوْ طَـافَ بِنِيَّةِ التَّطَوُّعِ فِي أيَّامِ النَّحْرِ وَقَعَ عَنِ الفَرْضِ، وَلَوْ طَافَ بَعْدَ مَا حَلَّ النَّفْرُ وَنَوَى التَّطَوُّعَ أجْزَأهُ عَنِ الصَّدْرِ، كَمَا فِي فَتْحِ القَدِيْرِ (٦)، وَهُوَ مَبْـنِـيٌّ عَلٰى أنَّ نِيَّةَ العِبَادَةِ تَنْسَحِبُ عَلٰى أرْكَانِهَا، وَاسْتُفِيْدَ مِنْهُ أنَّ نِيَّةَ التَّطَوُّعِ فِي بَـعْضِ الأَرْكَانِ لا تُبْطِلُهُ، وَفِي القِنْيَةِ(٧): وَإِنْ تَـعَـمَّدَ أنْ لا يَنْوِيَ العِبَادَةَ بِبَعْضِ مَا يَفْعَلُهُ مِنَ الصَّلاةِ، لا يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ، ثُمَّ إِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِعْلاً لا تَتِمُّ العِبَادَةُ بِدُوْنِهِ فَسَدَتْ، وَإلَّا فَلا، وَقَدْ أسَاءَ، انتهَى.

(متن كا حاشيه)

(١) البناية في شرح الهداية للعلامة العيني/ شروط الصلاة ٢/ ١٥٦.

(٢) لم يتيسر لي هذا الكتاب.

(٣) البناية في شرح الهداية للعلامة العيني/ شروط الصلاة ٢/ ١٦٢، وزاد: لأن الشرط قران العزيمة بأول العبادة، إذ قرانها بجميعها متعذر.

(٤) لم يتيسر لي هذا الكتاب.

(٥) تبيين الحقائق/ الحج ٢/ ٣٧، وفيه: والطواف يقع بعد التحلل، ويقع في الإحرام من وجه، فتح القدير ٢/ ٤٠٢.

(٦) فتح القدير ٢/ ٣٩١.

(٧) لم يتيسر لي هذا الكتاب.

ترجمہ: آٹھواں مبحث نیت کے بقا کے ضروری نہ ہونے اور ہر رکن میں نیت کے حکم کے بیان میں ہے، فقہائے کرام رحمہم اللہ نے نماز کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس میں نیت کا بقا حرج کی وجہ سے شرط نہیں ہے، ''بنایہ'' میں ایسے ہی تحریر ہے، تو یہی (حکم) بقیہ عبادات کا بھی ہوگا اور ''قنیہ'' میں ہے کہ عبادت کی نیت ہر جزء میں لازم نہیں ہے، (بلکہ) صرف ان افعال کے مجموعہ میں لازم ہے، جس کو وہ ہر حال میں (الگ الگ حالتوں میں) ادا کرے گا، انتہی۔ اور ''بنایہ'' میں ہے کہ اگر مکتوبہ نماز شروع کی، پھر یہ خیال آیا کہ وہ نفل نماز پڑھ رہا ہے اور اس نے اس کو نفل کی نیت ساتھ ہی مکمل بھی کر لیا، تو وہ نماز اس کو مکتوبہ کی طرف سے کافی ہو جائے گی اور جو بات ''مجتبیٰ'' میں ہے، وہ غریب ہے، (اور وہ یہ کہ) اور ضروری ہے عبادت کی نیت کا ہونا اور وہ انتہائی عاجزی اور ذلت کے اظہار کا (نام) ہے اور (ضروری ہے) طاعت کی نیت کرنا اور وہ اس کو انجام دینا ہے، جو اللہ تعالیٰ نے اس سے چاہا ہے اور قربت کی نیت کرنا (بھی ضروری ہے) اور وہ اس عبادت کی انجام دہی کی مشقت پر ثواب حاصل کرنا ہے اور یہ نیت کرے کہ وہ جو عبادت انجام دے رہا ہے، اس میں اس کی دینی مصلحت (مضمر) ہے اور یہ کہ وہ (اس کو انجام دینے کے بعد) اس فعل اور ادائیگی امانت کے زیادہ قریب ہو جائے گا، جو اس پر عقلاً واجب ہے اور اس ظلم اور کفرانِ نعمت سے زیادہ بُعد ہو جائے گا جو اس پر حرام ہے، پھر یہ نیتیں از اول صلاۃ تا آخر صلاۃ باقی رہنی چاہئیں، خاص طور سے ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف انتقال کے وقت (مستحضر ہونی چاہئیں)؛ لہذا ہر رکن میں عبادت کی نیت کا ہونا ضروری ہے اور اس امر میں نفل فرض ہی کے مثل ہے؛ مگر ایک صورت میں اور وہ یہ ہے کہ وہ نوافل میں اس بات کی (بھی) نیت کرے گا کہ وہ فرائض میں نرمی اور سہولت پیدا کرنے کا ذریعہ ہیں، انتہی۔

اور خلاصہ یہ ہے کہ مذہبِ معتمد اس بارے میں یہ ہے کہ جو عبادت مختلف افعال پر مشتمل ہو، اس میں شروع میں نیت کر لینا کافی ہے اور ہر فعل میں نیت کی ضرورت نہیں ہے، نیت کے تمام افعال پر مشتمل ہونے کے کافی ہو جانے کی وجہ سے، البتہ جب وہ بعض افعال سے ایسے کام کی نیت کرے، جس کے لئے عبادت موضوع نہیں ہے، (تو اول عبادت کی نیت اس کو شامل نہ ہوگی؛ چنانچہ) انھوں نے کہا ہے کہ اگر اپنے مقروض کی طلب میں طواف کیا، تو وہ طواف اس کو کافی نہ ہوگا اور اگر اسی حالت میں عرفات میں وقوف کیا، تو وہ اس کو کافی ہو جائے گا اور یہ مسئلہ ہم پہلے (بھی) بیان کر چکے اور فرق یہ ہے کہ طواف مستقل قربت کی حیثیت سے معروف ہے، برخلاف وقوف کے۔ اور علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے ان کے درمیان ایک دوسرا فرق بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ احرام باندھتے وقت کی گئی نیت ان تمام افعال پر مشتمل ہوتی ہے، جن کو وہ حالتِ احرام میں انجام دے گا؛ لہذا ان میں تجدیدِ نیت

کی ضرورت نہیں ہے اور طواف من وجہِ حلال ہونے کے بعد اور من وجہِ احرام میں واقع ہوتا ہے؛ لہٰذا اس میں اصل نیت شرط رہے گی، نہ کہ جہت کی تعیین، انتہی۔

اور انھوں نے فرمایا ہے کہ اگر ایامِ نحر میں نفل کی نیت سے طواف کیا، تو وہ فرض کی طرف سے کافی ہوجائے گا اور اگر اس کے بعد طواف کیا، جب کہ واپسی جائز ہوچکی تھی اور تطوع کی نیت کی، تو وہ طواف؛ طوافِ صدر کی طرف سے کافی ہوجائے گا، جیسا کہ ''فتح القدیر'' میں مذکور ہے اور یہ اسی پر مبنی ہے کہ عبادت کی نیت اپنے تمام ارکان پر مشتمل ہوتی ہے اور اس سے یہ بات بھی مستفاد ہوتی ہے کہ بعض ارکان میں تطوع کی نیت کرنا؛ اس سے عبادت باطل نہیں ہوتی اور ''قنیہ'' میں مذکور ہے کہ اگر اس نے اس بات کا قصد کیا کہ وہ نماز کے بعض افعال عبادت کے طور پر انجام نہیں دے رہا ہے، تو وہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا، پھر اگر وہ فعل ایسا ہو کہ اس کے بغیر عبادت تام نہ ہوتی ہو، تو نماز ہی فاسد ہوجائے گی، ورنہ نماز تو فاسد نہیں ہوگی؛ (مگر) اس نے یہ غلط ضرور کیا۔

﴿آٹھواں مبحث: نیت کا آخرِ عبادت تک باقی رہنا شرط نہیں ہے﴾

تشریح: یہاں سے بہ سلسلۂ نیت آٹھواں مبحث یہ شروع ہو رہا ہے کہ نیت کا مکمل عبادت میں بقا اور ہر ہر رکن کی ادائیگی کے وقت اس کا استحضار شرط نہیں ہے، یعنی عبادت میں اپنے وقت میں-اس تفصیل کے مطابق جو اس سے پہلے مبحث میں ذکر کی گئی-ایک مرتبہ ضرور نیت شرط ہے؛ لیکن اس کا اخیر عبادت تک موجود رہنا شرط نہیں ہے، اس بارے میں مصنف رحمہ اللہ نے جو تفصیل ذکر کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عبادت دو طرح کی ہوتی ہے: ﴿۱﴾ ایک وہ جو صرف ایک فعل پر مشتمل ہو، مثلاً روزہ؛ کہ وہ صرف امساک کا نام ہے اور زکوۃ؛ کہ وہ صرف ادائے مال کو کہتے ہیں۔ ﴿۲﴾ دوسری وہ جو متعدد افعال پر مشتمل ہو، مثلاً نماز اور حج، نماز؛ قیام، قراءت، رکوع اور سجود کا مجموعہ ہے اور حج؛ طواف، سعی، رمی، وقوف، حلق اور ذبح وغیرہ کا مجموعہ۔

تو پہلی قسم کی عبادت میں بالاتفاق ابتدا میں کی گئی نیت کافی ہوگی، اخیر تک اس کا بقا و استحضار ضروری نہیں ہے اور دوسری قسم کی عبادت میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ اس میں مختلف نیات-جن کا ذکر آئندہ آرہا ہے-کا پایا جانا لازم ہے اور پھر ان تمام نیات کی ہر رکن کی ادائیگی کے موقع پر تجدید و استحضار بھی لازم ہے؛ مگر مصنف رحمہ اللہ نے اس کو غریب اور ضعیف قول قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس بارے معتمد مذہب یہ ہے کہ اس قسم کی عبادات میں بھی ابتدا میں کی گئی نیت ہی کافی ہوگی، ہر رکن کی ادائیگی کے موقع پر اس کی تجدید و استحضار، یا اخیر تک اس کا بقا شرط نہیں ہے؛ البتہ صرف یہ لازم ہے کہ شروع میں جو نیت کی تھی کسی رکن میں اس کے خلاف کوئی اور نیت نہ کی جائے، اس

کی مزید وضاحت آئندہ آرہی ہے (۱)۔اس معتمد مذہب کی تائید میں مصنف علیہ الرحمہ نے حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ کے کلام کی نقول اور متعدد جزئیات ذکر فرمائی ہیں، آئندہ ان کی تفسیر وتشریح ذکر کی جاتی ہے۔

قَالُوا فِي الصَّلاةِ: لا تُشْتَرَطُ النِّيَّةُ فِي البَقَاءِ لِلْحَرَجِ: نماز کے بارے میں حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے تصریح کی ہے کہ اس میں نیت کا بقا شرط نہیں ہے کہ اس میں حرج اور تنگی ہے، مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جب نماز میں یہ حکم ہے، تو باقی عبادات میں یہی حکم ہوگا اور ان میں بھی بقائے نیت شرط نہیں ہوگی؛ چنانچہ "قنیہ" میں مطلق عبادت کے بارے میں تحریر کیا گیا ہے کہ اس کے ہر جز اور ہر رکن میں عبادت کی نیت لازم نہیں ہے؛ بلکہ جو افعال وہ الگ الگ حالتوں میں انجام دے گا، ان کے مجموعہ کے لئے نیت لازم ہے؛ لہٰذا صرف شروع میں سب کی طرف سے ایک مرتبہ نیت کر لی جائے ، البتہ اگر کوئی رکن اپنے محل میں واقع نہ ہو، مثلاً کسی رکعت کا کوئی سجدہ فوت ہو جائے اور پھر اس کو آئندہ کسی رکعت میں ادا کیا جائے ، تو اس کے لیے مستقل نیت ضروری ہوگی ، مثلاً یہ نیت کرے کہ گذشتہ رکعت کا فوت شدہ سجدہ ادا کرتا ہوں (۲)۔

اسی طرح "بنایہ" میں یہ مذکور ہے کہ اگر کسی نے فرض نماز فرض کی نیت سے شروع کی ، درمیان میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ وہ نفل نماز پڑھ رہا ہے اور اس نے نفل ہی کے خیال کے ساتھ نماز مکمل کی ، تو اس خیال کے باوجود اس کی یہ نماز فرض کی طرف سے کافی ہو جائے گی ، جس کی وجہ اس میں یہی بیان کی گئی ہے کہ نیت صرف ابتدائے عبادت میں شرط ہے، مکمل عبادت میں نیت کا بقا چوں کہ متعذر رہے؛ لہٰذا یہ شرط نہیں ہے، اس لئے مذکورہ مسئلہ میں چوں کہ اول عبادت میں فرض کی نیت کی گئی تھی ، تو اس کا اعتبار کرتے ہوئے ، وہ فرض ہی شمار ہوگا ، البتہ اگر وہ اس صورت میں تکبیر کہہ کر اس نفل کو شروع کر دے ، تو نفل نماز شروع ہو جائے گی (۳)۔

﴿مجتبیٰ میں ہے کہ نیت کا نماز کے آخر تک باقی رہنا ضروری ہے﴾

وَمِنَ الغَرِيبِ مَا فِي المُجْتَبَى: متعدد افعال پر مشتمل عبادت میں بقائے نیت کے ضروری اور پھر ہر رکن کی ادائیگی کے موقع پر اس کی تجدید واستحضار کے شرط ہونے کا یہ وہ دوسرا قول ہے، جو مصنف علیہ الرحمہ نے "مجتبیٰ" کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور شروع ہی میں اس کے ضعف اور غرابت کی تصریح فرمادی ہے، جس کی وجہ یہ

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۲/ ۱۲۲.

(۲) التحقيق الباهر.

(۳) التحقيق الباهر.

ہے کہ یہ قول نہ فقہی متون میں مذکور ہے اور نہ ان کی شروح اور فتاوی میں، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عبادت کی ادائیگی کے لئے ایک تو عبادت کی نیت لازم ہے اور عبادت نام ہے اللہ تعالیٰ کے سامنے نہایت تذلل اور انکساری کے اظہار کا، دوسرے طاعت کی نیت ضروری ہے، یعنی اللہ تعالی کا اس سے جو مقصود ہے، اس کی تکمیل کی نیت کرنا، تیسرے قربت کی نیت شرط ہے، جس کا مفہوم ہے کہ اس عبادت کی انجام دہی میں جو مشقت ہوگی، اس پر ثواب کی امید رکھنا، اس کے علاوہ یہ نیت اور خیال رکھے کہ اس عبادت کو انجام دینے ہی میں اس کی دینی مصلحت مضمر ہے اور یہ کہ اس کا یہ فعل اس کو اس عمل اور اس امانت کی ادائیگی کے قریب کرنے والا ہے، جو اس پر عقلاً واجب ہے اور ظلم وکفرانِ نعمت جیسے حرام امور سے دور کرنے والا ہے، نیز یہ تمام نیات نماز کے اول سے اس کے آخر تک باقی رہنی چاہئیں، خصوصاً ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہوتے وقت ان کا استحضار لازمی ہے اور نفل نمازوں کا حکم بھی فرض ہی کے مثل ہے؛ البتہ اس میں مزید یہ نیت بھی رکھنا لازم ہے کہ وہ فرائض میں نرمی اور سہولت کا باعث ہیں، جیسا کہ ایک روایت میں تصریح ہے کہ قیامت کے دن بندہ کے اعمال میں سے سب سے پہلے نماز کا حساب اور اس کی جانچ ہوگی، اگر وہ ٹھیک نکلی، تو وہ کامیاب ہوگا، ورنہ ناکام ہو جائے گا، پھر اگر اس کے فرائض میں کوئی کمی ہوئی، تو نوافل وسنن کے ذریعہ اس کمی کو پورا کیا جائے گا اور اسی طریقہ سے باقی فرائض کا بھی حساب ہوگا(۱)۔

مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں معتمد مذہب یہ ہے کہ جو عبادت متعدد افعال پر مشتمل ہو، اس میں صرف شروع میں ایک مرتبہ نیت کر لینا کافی ہے، ہر فعل میں نیت کی تجدید لازم نہیں ہے، کہ شروع میں کی گئی نیت تمام افعال پر مشتمل ہوگی اور وہ ان سب کی طرف سے کافی ہو جائے گی، چنانچہ شروع کتاب میں سجدۂ تلاوت میں نیت کے حکم کے ذیل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ اگر وہ فوراً ادا کر لیا جائے، تو اس کے لئے مستقل نیت کی حاجت نہیں ہے، شروع میں کی گئی نیت اس کے لئے کافی ہوگی، کہ وہ بھی من جملہ صلاۃ کا ایک جزء اور حصہ ہے، بایں معنی کہ وہ تلاوت کا جزء ہے؛ لہٰذا ”جزء الجزء جزء“ کے ضابطہ کے تحت وہ نماز کا جزء ہوگا اور ابتدائے صلاۃ کی نیت اس کو کافی ہوگی؛ البتہ نماز میں اگر سجدۂ سہو واجب ہو جائے، تو اس کے لئے مستقل نیت کی حاجت ہوگی، ابتدائے صلاۃ کی نیت اس کو شامل نہیں ہوگی؛ کیوں کہ وہ نماز کا کسی بھی لحاظ سے جزء نہیں ہے(۲)۔

---

(۱) رواه الترمذي والنسائي عن أبي هريرة مرفوعًا.

(۲) شرح حموي.

﴿طوافِ زیارت یا وقوفِ عرفہ دوسری نیت سے کیا﴾

إلَّا إذَا نَوَى بِبَعْضِ الأفْعَالِ غَيْرَ مَا وُضِعَ لَهُ: متعدد افعال پر مشتمل عبادت میں شروع میں کی گئی نیت کافی ہوتی ہے، جیسا کہ معتمد مذہب یہی ہے؛ مگر اس کے کافی ہونے اور اس کے اخیر تک کے افعال پر مشتمل ہونے کے لئے ایک شرط اور قید ہے، جو مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں ذکر فرمائی ہے، وہ یہ کہ شروع کی نیت اخیر تک اس وقت کافی ہوگی، جب کہ درمیان کے افعال میں سے کسی فعل میں کوئی اور ایسی نیت نہ کرے، جو مقصد ِعبادت کے خلاف ہو، اگر درمیان کے کسی فعل میں ایسی نیت کی گئی، تو سابق نیت کا اس فعل کے لئے کافی ہونا لازمی نہیں رہے گا، بعض صورتوں میں اس کے باوجود سابق نیت کافی ہو جائے گی اور بعض صورتوں میں کافی نہیں ہوگی، مثال کے طور پر ایک شخص نے حج کی نیت سے احرام باندھا اور افعالِ حج کی ادائیگی شروع کردی؛ مگر اس نے طوافِ زیارت اس حال میں کیا کہ اس کا ارادہ طواف کا نہیں تھا؛ بلکہ اپنے مدیون کو پکڑنا تھا، یا محض دوڑ لگانا مقصود تھا، تو اس کا یہ طوافِ زیارت معتبر نہ ہوگا اور اس کی سابق نیت یہاں کافی نہیں ہوگی اور اگر اسی غرض سے اس نے وقوف کیا، یعنی عرفات جانے کا مقصد؛ وقوفِ عرفہ کرنا نہیں تھا؛ بلکہ اپنے مدیون کی تلاش وجستجو تھی، تو اس کے باوجود اس کا وقوف معتبر ہوگا اور سابق نیت اس کے لئے کافی شمار ہوگی۔

سوال یہ ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ کیا ہے کہ طواف والے مسئلہ میں سابق نیت کو کافی نہیں مانا گیا اور وقوف میں کافی مان لیا گیا؟

مصنف علیہ الرحمہ نے اس فرق کی دو وجہیں ذکر فرمائی ہیں: پہلی وجہ یہ ہے کہ طواف مستقل عبادت ہے، بایں معنیٰ کہ حج کے علاوہ بھی اس کو انجام دیا جاتا ہے؛ لہٰذا اس کے لئے مستقل نیت لازم ہے، یا کم از کم یہ ضروری ہے کہ سابق نیت کے برخلاف کوئی اور نیت نہ پائی جائے؛ لہٰذا کسی اور نیت کے ساتھ ادا کرنے کی صورت میں وہ معتبر نہیں ہوگا اور وقوفِ عرفہ صرف دورانِ حج عبادت تسلیم کیا گیا ہے، وہ مستقل عبادت نہیں ہے؛ اس لئے سابق نیت بہر صورت اس کے لئے کافی ہوگی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وقوفِ عرفہ کامل احرام کی حالت میں ادا ہوتا ہے اور چوں کہ ابتدا میں کی گئی نیت احرام کی حالت میں کئے جانے والے تمام افعال پر مشتمل ہوتی ہے اور تمام افعال کی طرف سے وہ نیت مانی جاتی ہے؛ لہٰذا وہ نیت وقوفِ عرفہ کو بھی شامل ہوگی؛ اس لئے اس کی بنیاد پر وقوفِ عرفہ تو بہر صورت ادا ہو جائے گا اور طوافِ زیارت چوں کہ من وجہٍ احرام میں اور من وجہٍ احرام سے نکل جانے کے بعد ہوتا ہے؛ اس لئے دونوں جہتوں کا خیال کرتے ہوئے اس کی ادائیگی کے لئے خصوصی نیت تو لازم نہیں کی گئی؛ البتہ

اصل نیت لازم قرار دی گئی اور اصل نیت کے تحقق کا معیار یہ ہے کہ سابق نیت کے برخلاف کوئی اور نیت نہ پائی جائے، بالفاظ دیگر چوں کہ طواف احرام سے من وجہٍ نکل جانے کے بعد ادا کیا جاتا ہے؛ اس لئے سابقہ نیت کے اس کے لئے کافی ہونے کے لئے مزید یہ قید لگائی گئی کہ وہ اس میں سابق نیت کے برخلاف کوئی اور نیت نہ کرے، ورنہ سابق نیت اس کو کافی نہ ہوگی۔

وَقَالُوا: لَوْ طَافَ بِنِيَّةِ التَّطَوُّعِ فِي أَيَّامِ النَّحْرِ وَقَعَ عَنِ الفَرْضِ: اوپر جو ذکر کیا گیا تھا کہ ابتدائے عبادت کی نیت تمام افعال پر مشتمل ہوتی ہے، بشرطے کہ درمیان میں مقصدِ عبادت کے خلاف کوئی اور نیت نہ پائی جائے، یہ مسائل بھی اسی سے متعلق اور اسی پر متفرع ہیں، وضاحت ان کی یہ ہے کہ اگر ایام نحر میں کسی نے نفل کی نیت سے طواف کیا، تو وہ فرض کی طرف سے کافی مانا جائے گا، اسی طرح اگر کسی نے "حل نفر" یعنی ۱۲ر ذی الحجہ کی رمی کے بعد طواف کیا، تو وہ طواف؛ طوافِ وَداع کی طرف سے کافی ہوگا؛ کیوں کہ ابتدا کی نیت تمام افعال وارکان کو متضمن ہوتی ہے؛ اس لیے مذکورہ طوافوں میں مستقل نیت کا نہ پایا جانا مضر نہیں ہوگا، نیز ان میں فرض وواجب کے بجائے اگر چہ نفل کی نیت پائی گئی؛ مگر چوں کہ وہ مقصدِ عبادت کے خلاف نہیں ہے؛ اس لئے اس کی وجہ سے افعال کی ادائیگی پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

وَاستُفِيدَ مِنهُ أَنَّ نِيَّةَ التَّطَوُّعِ فِي بَعضِ الأَركَانِ لا تُبطِلُهُ: مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ گزشتہ دو مسئلوں میں تطوع کی نیت سے جو فرض اور واجب طواف کی ادائیگی کا حکم کیا گیا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بعض ارکان اور درمیان عبادت میں تطوع کی نیت کر لینے سے عبادت باطل نہیں ہوتی؛ چنانچہ ابتدائے بحث میں "بنایہ" کے حوالہ سے یہ مسئلہ گزر چکا ہے کہ فرض کی نیت سے نماز شروع کی اور درمیان میں نفل کا خیال پیدا ہو گیا اور نفل ہی کے خیال سے اس کو مکمل کیا، تو اس کے باوجود اس کا فریضہ ادا ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ درمیان میں نفل کی نیت مضر نہیں ہے۔

﴿کسی رکن میں عدمِ عبادت کی نیت کی، تو کیا حکم ہوگا؟﴾

البتہ اگر درمیان عبادت میں وہ کسی رکن کے بارے میں یہ نیت کرے کہ وہ اس کو بہ طور عبادت انجام نہیں دے رہا ہے، بس ویسے ہی اس کو ادا کر رہا ہے، گزشتہ مسئلہ میں تو فرض کے بجائے نفل کی نیت کی تھی، جس میں نفسِ عبادت باقی رہتی ہے، مگر اس صورت میں اس نے اس کو نفسِ عبادت ہی سے خارج کر دیا اور یہ نیت کی کہ وہ اس کو عبادت کے طور پر انجام نہیں دے رہا ہے؛ بلکہ تفریح طبع وغیرہ کے طور پر اس میں مشغول ہے، تو کیا حکم ہوگا؟ اصل

عبادت باطل ہوگی یا نہیں؟ تو اس بارے میں "قنیہ" میں تحریر کیا گیا ہے کہ اگر ارکان صلاۃ میں سے کسی رکن میں عدمِ عبادت کی نیت کی، تو ثواب کا استحقاق تو بہرحال نہیں ہوگا اور نماز باطل ہوگی، یا نہیں؟ تو اگر وہ رکن جس میں اس نے عدمِ عبادت کی نیت کی ہے، اگر ایسا ہو کہ اس کے بغیر عبادت تام نہ ہوتی ہو، تو پھر نماز بھی باطل ہوجائے گی اور اگر اس کے بغیر عبادت تام ہوجاتی ہے، تو پھر نماز تو باطل نہ ہوگی؛ مگر اس کا یہ عمل بہرحال غلط اور برا شمار ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر ایسے رکن میں عدمِ عبادت کی نیت کی، جس کے بغیر عبادت تام نہیں ہوتی، یعنی وہ از قبیل رکن اور فرض ہے، تو اس سے نماز فاسد ہوجائے گی؛ مگر یہ قول مرجوح ہے، راجح یہی ہے کہ اس صورت میں بھی نماز فاسد نہیں ہوگی؛ چنانچہ مبحث عاشر میں خود مصنف رحمہ اللہ تصریح فرمائیں گے کہ اگر "قطع صلاۃ" کی نیت کرلی، تو اس سے نماز ختم نہیں ہوگی کہ محض نیت "قاطع صلاۃ" نہیں ہے اور عدمِ عبادت اور "قطع صلاۃ" دونوں ایک ہی چیزیں ہیں۔

التَّاسِعُ فِي مَحَلِّهَا: مَحَلُّهَا القَلْبُ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ، وَقَدَّمْنَا حَقِيقَتَهَا، وَهٰهُنَا أَصْلَانِ: الأَصْلُ الأَوَّلُ: أَنَّهُ لا يَكْفِي التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ دُوْنَهُ، وَفِي القُنْيَةِ وَالمُجْتَبَى(١): وَمَنْ لا يَقْدِرُ أَنْ يُحْضِرَ قَلْبَهُ لِيَنْوِيَ بِقَلْبِهِ أَوْ يَشُكُّ فِي النِّيَّةِ، يَكْفِيهِ التَّكَلُّمُ بِلِسَانِهِ، لأَنَّهُ لا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، انتهى، ثُمَّ قَالَ فِيهَا: وَلا يُؤَاخَذُ بِالنِّيَّةِ حَالَ سَهْوِهِ، لأَنَّ مَا يَفْعَلُهُ مِنَ الصَّلاةِ فِيمَا يَسْهُو مَعْفُوٌّ عَنْهُ، وَصَلاتُهُ مُجْزِيَةٌ وَإِنْ لَمْ يَسْتَحِقَّ بِهَا ثَوَابًا، انتهى.

وَمِنْ فُرُوْعِ هٰذَا الأَصْلِ: أَنَّهُ لَوْ اخْتَلَفَ اللِّسَانُ وَالقَلْبُ، فَالمُعْتَبَرُ مَا فِي القَلْبِ، وَخَرَجَ عَنْ هٰذَا الأَصْلِ اليَمِيْنُ، فَلَوْ سَبَقَ لِسَانُهُ إِلَى لَفْظِ اليَمِيْنِ بَلا قَصْدٍ، انْعَقَدَتْ الكَفَّارَةُ، أَوْ قَصَدَ الحَلْفَ عَلٰى شَيْءٍ، فَسَبَقَ لِسَانُهُ إِلَى غَيْرِهِ، هٰذَا فِي اليَمِيْنِ بِاللّٰهِ تَعَالَى، وَأَمَّا فِي الطَّلاقِ وَالعِتَاقِ، فَيَقَعُ قَضَاءً لا دِيَانَةً.

وَمِنْ فُرُوْعِهِ: أَنْ قَصَدَ بِلَفْظٍ غَيْرَ مَعْنَاهُ الشَّرْعِي، وَأَمَّا إِنْ قَصَدَ مَعْنًى آخَرَ(٢) كَلَفْظِ الطَّلاقِ إِذَا أَرَادَ بِهِ الطَّلاقَ مِنْ وِثَاقٍ لَمْ يُقْبَلْ قَضَاءً وَيُدَيَّنْ، وَفِي الخَانِيَةِ(٣): قَالَ لِعَبْدِهِ: أَنْتَ حُرٌّ، وَقَالَ: قَصَدْتُ بِهِ عَنْ عَمَلِ كَذَا، لَمْ يُصَدَّقْ قَضَاءً، وَقَدْ حَكَى فِي شَرْحِ البَسِيطِ (٤): أَنَّ بَعْضَ الوُعَّاظِ طَلَبَ مِنَ الحَاضِرِيْنَ

شَيْئًا، فَلَمْ يُعْطُوهُ، فَقَالَ مُتَفَجِّرًا مِنهُمْ: طَلَّقْتُكُمْ ثَلاثًا، وَكَانَتْ زَوْجَتُهُ فِيهِمْ، وَهُوَ لا يَعْلَمُ، فَأَفْتَى إمَامُ الحَرَمَيْنِ (٥) بِوُقُوعِ الطَّلاقِ ثَلاثًا، قَالَ الغَزالِيّ(٦): وَفِي القَلْبِ مِنْهُ شَيْءٌ، انتهَى.

قُلْتُ: يتخرج عَلَى مَا فِي فَتَاوَى قَاضِي خَان مِنَ العِتْقِ(٦): قَالَ رَجُلٌ: عَبِيْدُ أَهْلِ بَلَخ أَحْرَارٌ، أَوْ قَالَ: عَبِيْدُ أَهْلِ بَغْدَادَ أَحْرَارٌ، وَلَمْ يَنوِ عَبْدَهُ، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ بَغْدَادَ، أَوْقَالَ: كُلُّ عَبِيْدِ أَهْلِ بَلَخ، أَوْ قَالَ: كُلُّ عَبِيْدِ أَهْلِ بَغْدَادَ أَحْرَارٌ، أَوْ قَالَ: كُلُّ عَبْدٍ فِي الأَرْضِ، أَوْ قَالَ: كُلُّ عَبْدٍ فِي الدُّنْيَا، قَالَ أَبُو يُوسُفَ: لا يَعْتِقُ عَبْدُهُ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ: يَعْتِقُ، وَعَلَى هَذَا الخِلافِ الطَّلاقُ، وَبِقَوْلِ أَبِي يُوسُفَ أَخَذَ عِصَامُ بْنُ يُوسُفَ(٧)، وَبِقَوْلِ مُحَمَّدٍ أَخَذَ شَدَّادُ (٨)، وَالفَتْوَى عَلَى قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ، وَلَوْ قَالَ: كُلُّ عَبْدٍ فِي هَذِهِ السِّكَّةِ، وَعَبْدُهُ فِي السِّكَّةِ، أَوْ قَالَ: كُلُّ عَبْدٍ فِي المَسْجِدِ الجَامِعِ حُرٌّ، وَهُوَ فِيهِ، فَهُوَ عَلَى هَذَا الخِلافِ، وَلَوْ قَالَ: كُلُّ عَبْدٍ فِي هَذِهِ الدَّارِ حُرٌّ، وَعَبِيدُهُ فِيهَا، يَعْتِقُ عَبِيدُهُ فِي قَوْلِهِمْ جَمِيعًا، وَلَوْ قَالَ: وُلْدُ آدَمَ كُلُّهُمْ أَحْرَارٌ، لا يَعْتِقُ عَبِيدُهُ فِي قَوْلِهِمْ جَمِيعًا، انتهَى.

فَمُقْتَضَاهُ أَنَّ الوَاعِظَ إنْ كَانَ فِي دَارٍ طُلِّقَتْ، وَإنْ كَانَ فِي الجَامِعِ أَوْ السِّكَّةِ، فَعَلَى الخِلافِ، وَالأَوْلَى تَخرِيجُهَا عَلَى مَسْئَلَةِ اليَمِينِ: لَوْ حَلَفَ أَنْ لايُكَلِّمَ زَيْدًا، فَسَلَّمَ عَلَى جَمَاعَةٍ هُوَ فِيهِمْ، قَالُوا: يَحْنَثُ، وَإنْ نَوَاهُمْ دُونَهُ، دُيِّنَ دِيَانَةً، لا قَضَاءً، انتهَى. فَعِنْدَ عَدَمِ نِيَّةِ الوَاعِظِ يَقَعُ الطَّلاقُ عَلَيْهَا، فَإنَّ فِي مَسْئَلَةِ اليَمِينِ لا فَرْقَ بَيْنَ كَوْنِهِ يَعْلَمُ أَنَّ زَيْدًا فِيهِمْ أَوْ لا.

---

(١) مثله في الفتاوى الهندية عنه/ الصلاة/ فصل في النية، الدر المختارمع رد المحتار ١/ ٤٧٨.

(٢) كذا في عامة النسخ، وفي بعضها: "إنما قصد معنى آخر"، لكنه حشو لا طائل تحته، قاله الحموي. تأمل.

(٣) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ العتاق ١/ ٥٥٨.

ترجمة: نواں مبحث نیت کے محل کے بیان میں ہے، نیت کا محل ہر موقع پر قلب ہے اور اس کی حقیقت ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور یہاں دو قاعدے ہیں: پہلا قاعدہ یہ ہے کہ بغیر دل سے نیت کئے زبان سے تلفظ کرنا کافی نہیں ہے اور "قنیہ" اور "مجتبیٰ" میں مذکور ہے کہ جو شخص قلب سے نیت کرنے کے لئے اس کے استحضار پر قادر نہ ہو، یا اس کو نیت میں شک ہوتا ہو، تو اس کے لئے زبان سے تکلم کر لینا کافی ہے، کہ اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی استطاعت سے زائد کا مکلّف نہیں کرتا، انتہی۔ پھر اس میں یہ بھی کہا ہے کہ اس سے بھولنے کی حالت میں نیت کے بارے میں مواخذہ نہیں ہوگا؛ کیوں کہ نماز کے جو افعال وہ بھولنے کی حالت میں کرے گا، وہ اس سے معاف ہیں اور اس کی نماز ادا ہو جائے گی، اگر چہ وہ اس پر ثواب کا مستحق نہیں ہوگا۔ اور اس قاعدہ کی فروعات میں سے یہ بھی ہے کہ اگر زبان و دل میں اختلاف ہو جائے، تو وہ معتبر ہے، جو دل میں ہے۔ اور اس قاعدہ سے یمین خارج ہے؛ لہذا اگر بغیر ارادہ کے زبان سے قسم کا لفظ نکل جائے، تو کفارہ منعقد ہو جائے گا، یا کسی چیز کے بارے میں قسم کھانے

(متن کا حاشیہ)

(٤) وهو مذكور في "البسيط" للإمام الغزالي، نقل عنه الإمام النووي في كتابه: "روضة الطالبين وعمدة المتقين" في كتاب الطلاق، والشربيني في كتابه: "الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع" في كتاب الخلع، وكذا الإمام السيوطي في "الأشباه والنظائر"، ولم اعثر على شرح البسيط، والله أعلم.

(٥) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين (من نواحي نيسابور) سنة ٤١٩ من الهجرة، وله مصنفات كثيرة، وتوفي سنة ٤٧٨ من الهجرة. (الأعلام للزركلي).

(٦) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، فيلسوف، متصوف، له نحو مأتي مصنف، ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفي سنة ٥٠٥هـ. (الأعلام للزركلي).

(متعلقہ صفحہ)

(٦) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية/ العتاق ١ / ٥٦٠.

(٧) هو عصام بن يوسف بن ميمون بن قدامة، أبو عصمة البلخي، يروي عن ابن المبارك، كان صاحب حديث، وهو ثبت فيه، توفي سنة عشر ومائتين، وذكر الذهبي أنه مات ببلخ سنة خمس عشرة ومائتين، كذا في الجواهر المضيئة.

(٨) هو شداد بن حكيم، من أصحاب الإمام زفر، مات في آخر سنة عشر ومائتين، كذا في الجواهر المضيئة للقرشي.

کا ارادہ کیا اور زبان سے اس کے علاوہ نکل پڑا، (تو بھی یہی حکم ہے)، یہ (حکم) اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کا ہے اور بہر حال طلاق وعتاق؛ تو وہ قضاءً واقع ہوں گے، دیانۃً نہیں۔ اور اس کی فروعات میں سے یہ بھی ہے کہ لفظ سے اس کے معنی شرعی کے علاوہ کسی دوسرے معنی کا ارادہ کرے، مثلاً لفظ طلاق؛ اس سے بیڑی سے آزادی مراد لے، تو اس کا (یہ قول) قضاءً قبول نہ ہوگا اور دیانۃً اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ''خانیہ'' میں ہے کہ کسی نے اپنے غلام کو ''أَنتَ حُرٌّ'' کہا اور (پھر) یہ کہا کہ میں نے فلاں عمل سے آزاد کرنے کا ارادہ کیا تھا، تو اس کی قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور ''شرح بسیط'' میں نقل کیا گیا ہے کہ ایک واعظ نے حاضرین سے کوئی چیز طلب کی، وہ انھوں نے اس کو نہیں دی، تو اس نے ان سے جھنجھلاہٹ میں کہا کہ میں نے تم کو تین طلاق دے دی، دراں حالے کہ اس کی بیوی بھی ان میں تھی، اس کو اس کا علم نہیں تھا، تو امام الحرمین نے (اس مسئلہ میں) تین طلاق کے وقوع کا فتویٰ دیا اور امام غزالی نے فرمایا کہ اس فتوی کے بارے میں قلب میں کچھ تردد ہے، انتھی۔

میں کہتا ہوں کہ (اس مسئلہ کا حکم) فتاوی قاضی خاں کے کتاب العتق کے اس مسئلہ کے مطابق نکالا جائے گا کہ ایک آدمی نے کہا کہ بلخ والے غلام آزاد ہیں، یا یہ کہا کہ بغداد والے غلام آزاد ہیں اور اپنے غلام (کی آزادی) کہ نیت نہیں کی، جب کہ اس کا غلام بغداد (یا بلخ) والوں میں سے تھا، یا یہ کہا کہ بلخ والے تمام غلام (آزاد ہیں)، یا کہا کہ بغداد والے تمام غلام آزاد ہیں، یا کہا کہ روئے زمین کا ہر غلام (آزاد ہے)، یا کہا کہ دنیا کا ہر غلام آزاد ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آزاد ہو جائے گا اور طلاق کے بارے میں (بھی یہی اختلاف ہے،) اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو عصام بن یوسف اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو شداد نے اختیار کیا ہے اور فتوی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر ہے۔ اور اگر کہا کہ ہر وہ غلام جو اس گلی میں ہے، (آزاد ہے)، حال یہ کہ اس کا غلام (بھی) گلی میں تھا، یا کہا کہ ہر وہ غلام جو جامع مسجد میں ہے، آزاد ہے، حال یہ کہ اس کا غلام بھی اس میں تھا، تو اس بارے میں یہی (ذکر کردہ) اختلاف ہے۔ اور اگر کہا کہ ہر وہ غلام جو اس گھر میں ہے، آزاد ہے، حال یہ کہ اس کے غلام بھی اس میں تھے، تو ان سب کے قول کے مطابق اس کے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر کہا کہ تمام ولد آدم آزاد ہیں، تو اس کے غلام ان سب کے قول کے مطابق آزاد نہیں ہوں گے، انتھی۔

تو اس (تفصیل) کا مقتضی یہ ہے کہ واعظ اگر گھر میں تھا، تو بیوی کو طلاق ہو جائے گی اور اگر جامع مسجد یا

گلی میں تھا، تو اس میں (مذکورہ) اختلاف ہے۔ اور یمین کے (اِس) مسئلہ کے مطابق اس کی تخریج اولی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ زید سے بات نہیں کرے گا، پھر اس نے ایک جماعت کو سلام کیا، جن میں زید بھی تھا، تو انھوں نے کہا کہ وہ حانث ہو جائے گا اور اگر اس نے (صرف) ان کو سلام کرنے کی نیت کی، نہ کہ زید کی، تو دیانۃً اس کا اعتبار کیا جائے گا، نہ کہ قضاءً، انتہی؛ لہٰذا واعظ کے نیت نہ کرنے کی صورت میں اس پر طلاق ہو جائے گی؛ کیوں کہ یمین کے مسئلہ میں اس بارے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے کہ اس کو زید کے ان میں ہونے کا علم ہو یا اس کا علم نہ ہو۔

﴿نواں مبحث: نیت کے محل کے بیان میں﴾

تشریح: یہاں سے نیت کے مباحث میں سے نواں مبحث شروع ہو رہا ہے، جو نیت کے محل سے متعلق ہے، یعنی یہ کہ نیت کہاں سے ہوگی؟ اس بارے میں مصنف علیہ الرحمہ نے ذکر کیا ہے کہ ہر عبادت کے لئے نیت کا محل قلب ہے، دل سے نیت کی جائے گی اور دل سے نیت کی حقیقت کیا ہے؟ اور یہ کہ کب اس کا تحقق ہوگا؟ تو اس کی تفصیل بحث اول اور بحث سابع میں گزر چکی ہے، یہاں اس بارے میں دو ضابطے ذکر کئے گئے ہیں: پہلا ضابطہ یہ ہے کہ قلب کے ارادہ اور نیت کے بغیر منوی کا صرف زبان سے تلفظ کافی نہیں ہے؛ لہٰذا اگر کوئی شخص منوی کا صرف زبان سے تلفظ کر کے عبادت شروع کر دے، دل سے اس کی ادائیگی کا ارادہ نہ ہو، تو اس کی وہ عبادت غیر معتبر ہوگی، چنانچہ ایک روایت میں مذکور ہے کہ ''إِنَّ اللّٰهَ لا يَنْظُرُ إِلَى صُوَرِكُمْ وَلا إِلَى أَمْوَالِكُمْ وَلٰكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ (١)'' اور ایک روایت میں ہے ''وَلٰكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَنِيَاتِكُمْ (٢)''، اس سے معلوم ہوا کہ عمل بغیر قلب کی نیت کے معتبر نہیں ہے، البتہ اگر کوئی شخص ایسا ہو کہ وہ کسی وجہ سے دل سے نیت کرنے پر قادر نہ ہو، مثلاً یہ کہ اس کے قلب و دماغ پر فکرات کا ہجوم ہو، یا یہ کہ وہ شک کی بیماری میں مبتلا ہو جس کی وجہ سے کسی ایک جانب اس کا دل مجتمع نہ ہوتا ہو، تو پھر ایسے شخص کے لئے صرف زبان سے بھی تلفظ کافی ہو جائے گا اور محض اسی سے اس کی عبادات معتبر شمار ہوں گی؛ اس لئے کہ ایسے شخص کے لئے دل سے نیت کرنا اس کی وسعت سے باہر ہے اور وسعت سے خارج چیز کا انسان مکلّف نہیں ہے، ﴿لا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾۔

---

(١) صحيح مسلم/ البر والصلة/ تحريم ظلم المسلم ٢/ ٣١٧.

(٢) كذا في مرقاة المفاتيح شرح مشكوة المصابيح ١/ ٤٠، (باكستان).

اس پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ جب نیت کا اصل محل دل ہے، تو جو شخص دل سے نیت کرنے پر قادر نہ ہو، اس کے لئے دل کے بجائے زبان سے نیت کرنے کو مقرر کرنا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ بلا دلیل شرعی محض اپنی رائے سے ایک شئ کو دوسری شئ کے قائم مقام کر دینا جائز نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ جو شخص تکبیر وقراءت سے عاجز ہو، اس پر اس کی جگہ صرف زبان ہلا دینے کو لازم نہیں کیا گیا۔

شارح علامہ حموی رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ایسے شخص کے لئے زبان سے نیت کرنا؛ نائب اور بدل نہیں ہے؛ بلکہ اصل ہے؛ لہذا جب وہ بدل ہے ہی نہیں، تو پھر اشکال ہی ختم ہو گیا؛ مگر یہ جواب درست نہیں ہے؛ کیوں کہ جب بلا دلیل شرعی بدل مقرر کرنا جائز نہیں ہے، تو کسی شئ کو اصل مقرر کرنا کہاں جائز ہو گا؟ یہ بدل مقرر کرنے کے مقابلہ میں زیادہ شنیع ہے؛ اسی لئے علامہ شامی رحمہ اللہ نے یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ ایسے شخص سے عبادت ساقط ہونی چاہیے؛ کیوں کہ جو آدمی نیت وارادہ پر اور اس بات کی تمیز پر ہی قدرت نہ رکھتا ہو کہ وہ کون سی عبادت ادا کرنے جا رہا ہے، وہ مجنوں کے درجہ میں ہے، چنانچہ جو مریض رکعات اور سجدات کے ضبط پر قادر نہ ہو، اس سے بھی نماز ساقط ہو جاتی ہے (١)؛ مگر علامہ شامی رحمہ اللہ کو اس رائے پر جزم نہیں ہے، صحیح بات یہ ہے کہ ایسے شخص کے لیے زبان سے نیت کرنا نہ اصل ہے اور نہ مطلق بدل؛ چنانچہ اس پر زبان سے نیت کرنا فرض و واجب نہیں ہے، البتہ جب وہ دل سے نیت کرنے پر قادر نہیں ہے، تو جو اس کی قدرت میں ہے، وہ وہی کر لے، اسی سے اس کا فریضہ ادا ہو جائے گا، جیسا کہ اخرس (گونگا آدمی) جو گویائی پر قادر نہیں، اس کا فریضہ تکبیر، تلبیہ اور قراءت وغیرہ میں محض نیت یا تحریک لسان سے ادا ہو جاتا ہے (٢)، اور جہاں تک اپنی رائے سے بدل مقرر کرنے والی بات ہے، تو یہ بات اس مسئلہ میں صادق نہیں آتی؛ کیوں کہ شریعت نے ہی زبان کو دل کی ترجمان قرار دیا ہے، جس کی نظیریں شرعی مسائل واحکام میں غور کرنے پر بہ آسانی معلوم ہو سکتی ہیں، فافہم۔

ثُمَّ قَالَ فِيهَا: وَلَا يُؤَاخَذُ بِالنِّيَّةِ حَالَ سَهْوِهِ: نیز "قنیہ" وغیرہ میں یہ بھی تحریر ہے کہ اگر نماز کے شروع میں نیت کی، پھر نیت کو بھول گیا، بایں طور کہ ادھر ادھر کے خیال آ گئے اور یہی بھول گیا کہ وہ نماز میں ہے، تو ایسی صورت میں اس سے کوئی مواخذہ نہیں ہو گا اور اس کی نماز ادا ہو جائے گی؛ کیوں کہ نماز کا جو فعل حالتِ سہو میں انجام پائے، وہ معاف ہے، ایسے ہی اگر کسی فعل میں نیت کا استحضار نہ رہے، تو یہ بھی معاف ہے؛ البتہ اگر قصداً نماز میں

---

(١) شامي ١/٢٧٨.

(١) شامي ١/٣٢٤.

دوسری طرف توجہ کی جائے، تو پھر ایسی صورت میں اس کو ثواب کا استحقاق نہ ہوگا۔

مصنف کی عبارت "وَإِنْ لَمْ يَسْتَحِقَّ بِهَا ثَوَابًا" میں ثواب کے عدم استحقاق کا تعلق بالقصد دوسری جانب توجہ کرنے سے ہے، جیسا کہ مبحث خامس کے آخر میں اس کی وضاحت آچکی ہے؛ کیوں کہ بلا قصد کسی چیز کا خیال آنے سے بچنا؛ انسان کی وسعت سے خارج ہے؛ اس لئے اس پر ثواب کا استحقاق بھی ختم نہ ہوگا۔

﴿نیت میں اگر زبان وقلب مختلف ہوں، تو کیا حکم ہوگا؟﴾

وَمِنْ فُرُوْعِ هَذَا الأَصْلِ: أَنَّهُ لَوْ اخْتَلَفَ اللِّسَانُ وَالقَلْبُ: اوپر جو ضابطہ گزرا کہ نیت کا اصل محل قلب ہے، بلا ارادۂ قلب محض زبانی تلفظ کافی نہیں ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر کسی موقعہ پر دل کے ارادہ اور زبان کے الفاظ میں اختلاف ہو جائے، مثلاً دل سے ظہر کی نیت کی اور زبان سے عصر نکل گیا، تو ایسی صورت میں دل کے ارادہ کا اعتبار ہوگا، یعنی دل میں جو نیت ہے، اس کے مطابق عبادت ادا ہوگی کہ وہی اصل محل نیت ہے۔

وَخَرَجَ عَنْ هَذَا الأَصْلِ اليَمِيْنُ: نیت کا اصل محل دل ہے اور وہی معتبر بھی ہے، جیسا کہ ضابطہ ذکر کیا گیا؛ مگر اس سے یمین مستثنیٰ ہے، اس میں دل کی نیت اور ارادہ پر مدار نہیں ہے؛ بلکہ اس میں زبان سے تلفظ پر مدار ہے؛ لہٰذا اگر یمین کے الفاظ زبان سے نکل گئے، تو خواہ دل میں یمین کا ارادہ نہ ہو؛ مگر یمین منعقد ہو جائے گی اور حنث کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا، اسی طرح اگر کسی چیز کی قسم کھانے کا ارادہ تھا؛ مگر زبان سے کسی دوسری چیز کے قسم کے الفاظ نکل گئے، تو جو الفاظ زبان سے نکلے اس کے مطابق قسم منعقد مانی جائے گی، دل کے ارادہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا فِيْ الطَّلاقِ وَالعِتَاقِ، فَيَقَعُ قَضَاءً لا دِيَانَةً: طلاق وعتاق بھی یمین کہلاتے ہیں، ان میں بھی زبان کے تلفظ پر مدار ہے؛ لہٰذا اگر ان میں دل کے ارادہ کے بغیر زبان سے کچھ نکل گیا، یا یہ کہ دل میں کچھ اور ارادہ تھا، زبان سے کچھ اور نکل گیا، تو قضاءً اس کا اعتبار ہوگا؛ جو زبان سے کہا اور دیانۃً وہ معتبر ہوگا جو دل میں سوچا تھا، لہٰذا یہ مذکورہ اصل سے قضاءً خارج ہیں، دیانۃً خارج نہیں ہیں، اور صرف انہی امور کی تخصیص نہیں؛ بلکہ نکاح، رجعت، ظہار، ایلاء، نذر، عفو عن دم العمد، تدبیر اور اسلام وغیرہ ہر وہ امر جو نیت پر موقوف نہیں ہے اور جس میں رضا شرط نہیں ہے، سب کا یہی حکم ہے؛ لہٰذا قضاءً یہ سب امور مذکورہ اصل سے خارج ہوں گے (١)۔

---

(١) التحقيق الباهر.

﴿لفظ سے شرعی معنی کے علاوہ کا قصد کیا جائے﴾

اسی پر یہ متفرع ہے کہ کسی لفظ سے اس کے شرعی معنی کے علاوہ کسی اور معنی کو مراد لیا جائے، مثلاً لفظ طلاق بول کر نکاح سے آزادی کے بجائے بیڑی سے آزاد کرنا مراد لیا جائے، تو اس صورت میں بھی قضاءً اس لفظ کے شرعی معنی کا اعتبار کیا جائے گا اور دیانۃً وہ معنی معتبر ہوں گے، جو اس کی مراد ہیں؛ چنانچہ "خانیہ" میں مذکور ہے کہ کسی نے اپنے غلام کو "أَنْتَ حُرٌّ" کہا اور اعتاق کے بجائے کسی عمل سے آزادی مراد لی، تو قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، یعنی قضاءً اس سے اعتاق ہی مراد ہوگا؛ البتہ دیانۃً عمل سے آزادی مراد ہوگی؛ لہذا از روئے دیانت یہ صورت بھی مذکورہ اصل سے خارج نہیں ہوئی۔

واضح رہے کہ یہ تفصیل اس وقت ہے، جب کہ صرف زبان سے طلاق کا لفظ بولا جائے اور دل میں وثاق وغیرہ سے آزادی مراد ہو؛ لیکن اگر زبان سے بھی اس کی صراحت کردی جائے، مثلاً یوں کہے: "أَنْتِ طَالِقٌ مِنْ وِثَاقٍ" تو اب قضاءً بھی طلاق نہیں ہوگی، اور اگر "أَنْتِ طَالِقٌ مِن هَذَا العَمَل" کہا، تو صرف قضاءً طلاق ہوگی، دیانۃً نہیں، اور اگر غلام کو "أَنْتَ حُرٌّ مِنْ هَذَا العَمَلِ" کہا، تو وہ قضاءً ودیانۃً بہر صورت آزاد ہو جائے گا(١)۔

﴿ایک واعظ کا واقعہ﴾

وَقَدْ حَكَى فِي شَرْحِ البَسِيطِ: أَنَّ بَعْضَ الوُعَّاظِ: طلاق کا لفظ بول کر اس کے معنی شرعی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد لئے جائیں، اس سلسلہ کا ایک واقعہ مصنف علیہ الرحمہ نے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ ایک واعظ وعظ کہہ رہے تھے، درمیان وعظ انھوں نے حاضرین سے کچھ طلب کیا، انھوں نے انکار کردیا، تو واعظ صاحب نے غصہ میں فرمایا: "طَلَّقْتُكُمْ ثَلاثًا"، ان حاضرین میں ان کی بیوی بھی تھی، جس کا ان کو علم نہیں تھا، ظاہر ہے کہ اس صورت میں طلاق سے اس کے اصل شرعی معنی مراد نہیں ہیں؛ اس لئے کہ حاضرین اور سامعین طلاق کے محل ہی نہیں ہیں، تو اس بارے میں مسئلہ کھڑا ہوا کہ ان کی بیوی کو طلاق ہوئی یا نہیں؟

امام الحرمین رحمہ اللہ نے فتوی دیا کہ طلاق واقع ہوگئی، جب امام غزالی رحمہ اللہ کے سامنے یہ فتوی پیش ہوا، تو انھوں نے فرمایا کہ اس فتوی کے بارے میں دل میں کچھ کھٹک ہے، اس سے تسلی نہیں ہوئی، یعنی گویا ان کے مطابق اس صورت میں طلاق نہیں ہوئی۔

---

(١) الفروق للعلامة الكرابيسي/ الطلاق.

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے قواعد کے مطابق اس واقعہ کی تخریج فتاوی قاضی خان میں مذکور "كِتَابُ العِتقِ" کے مسائل پر ہونی چاہیے، اس میں یہ مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "عَبِيدُ أهْلِ بَلَخ أحْرَارٌ"، یا کہے کہ "عَبِيدُ أهْلِ بَغْدَادَ أحْرَارٌ" اور وہ خود بھی اہل بغداد یا اہل بلخ میں سے ہو، مگر اس کی نیت اپنے غلام کی آزادی کی نہ ہو، یا وہ یوں کہے کہ "كُلُّ عَبِيدِ أهْلِ بَلَخَ أحْرَارٌ"، یا "كُلُّ عَبِيدِ أهْلِ بَغْدَادَ أحْرَارٌ"، یا پھر اس طرح کہے کہ "كُلُّ عَبْدٍ فِي الأرْضِ أحْرَارٌ"، "أوْ كُلُّ عَبْدٍ فِي الدُّنْيَا أحْرَارٌ"، تو ان صورتوں میں غلام کی آزادی کے سلسلہ میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر چہ اس نے عام الفاظ کہے؛ مگر چوں کہ اس نے اپنے غلام کی آزادی کی نیت نہیں کی؛ اس لئے اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا؛ کیوں کہ کلام الناس کے لیے ضابطہ ہے: "العِبْرَةُ لِخُصُوصِ الغَرَضِ لا لِعُمُومِ اللَّفْظِ" اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ متکلم بھی اپنے الفاظ کے عموم کے تحت داخل ہوتا ہے، "المُتَكَلِّمُ دَاخِلٌ تَحتَ عُمُومِ ألْفَاظِهِ" ؛لہذا اس کا اپنا غلام آزاد ہو جائے گا۔

یہی الفاظ اگر طلاق کے بارے میں کہے جائیں، تو اس میں بھی مذکورہ اختلاف جاری ہوگا، پھر عصام بن یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو اختیار کیا ہے۔ اور شداد فقیہ رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو، فتوی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر ہے۔

نیز فتاوی قاضی خان میں ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "كُلُّ عَبْدٍ فِي هَذِهِ السِّكَّةِ حُرٌّ" اور اس کا اپنا غلام بھی گلی ہی میں موجود ہو، یا یوں کہے کہ "كُلُّ عَبْدٍ فِي المَسْجِدِ الجَامِعِ حُرٌّ" اور اس کا غلام بھی جامع مسجد میں ہو، تو یہ مسئلہ بھی گزشتہ مسائل کی طرح مختلف فیہ ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غلام آزاد نہیں ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ یہ الفاظ کہے: "كُلُّ عَبْدٍ فِي هَذِهِ الدَّارِ حُرٌّ" اور اس کا غلام بھی دار میں موجود ہو، تو اس صورت میں بالاتفاق اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے یوں کہا "وُلْدُ آدَمَ كُلُّهُمْ أحْرَارٌ" ،تو اس مسئلہ میں بالاتفاق غلام آزاد نہیں ہوگا، پہلی صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں بھی اس لئے آزاد ہو جائے گا کہ "دار" ایک مخصوص و محدود جگہ کے لئے بولا جاتا ہے، اس میں اپنے غلام کے استثنا کا احتمال ضعیف ہے؛لہذا اس صورت میں اس کا غلام بہر حال آزاد ہو جائے گا اور دوسری صورت میں امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں بھی اس لئے آزاد نہ ہوگا کہ "وُلْدُ آدَمَ كُلُّهُمْ أحْرَارٌ" جیسے جملوں میں "حُرٌّ" سے اعتاق کے بجائے اختیار مراد ہوا کرتا ہے، یعنی تمام بنی آدم با اختیار ہیں، ہمارے اردو محاورہ میں بھی اس سے یہی مراد ہوتا

ہے؛اس لئے اس صورت میں امام محمد کے یہاں بھی غلام آزادنہیں ہوگا۔

تو فتاوی قاضی خان میں مذکوران مسائل سے واعظ کے مسئلہ کا حکم یہ نکلتا ہے کہ اگر واعظ ''دار'' یا اس قسم کی کسی محدود جگہ میں وعظ کہہ رہا ہو،تو پھر اس کی بیوی پر بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔اور اگر وہ جامع مسجد، میدان، یا کسی گلی میں وعظ کہہ رہا ہو،تو پھر اس میں اختلاف ہوگا،امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مفتی بہ قول کے مطابق طلاق نہیں ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں طلاق ہو جائے گی۔

﴿واقعہ واعظ کی تخریج مسئلہ یمین پر اولی ہے﴾

وَالأَولَى تَخرِيجُهَا عَلَى مَسئَلَةِ اليَمِينِ: مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مسئلہ واعظ کی مذکورہ مسائل پر تخریج کرنے کے بجائے مسئلہ یمین پر تخریج کی جائے،وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی قسم کھائے کہ بہ خدا! میں زید سے بات نہیں کروں گا،اس کے بعد وہ ایسی جماعت سے سلام وکلام کرے،جن میں زید بھی ہو،تو وہ حانث ہو جائے گا،البتہ اگر وہ یوں کہے کہ میری نیت دیگر لوگوں سے بات کرنے کی تھی،نہ کہ زید سے،تو پھر اس کی یہ بات دیانۃً معتبر ہوگی،قضاءً وہ پھر بھی حانث ہوگا۔

اس سے مسئلہ واعظ کا حکم یہ معلوم ہوا کہ اگر اس نے وہ الفاظ مطلق کہے تھے،اپنی بیوی کے استثنا کی نیت نہیں تھی،تو اس کی بیوی کو بہر صورت طلاق ہو جائے گی اور اگر اس کی نیت اپنی بیوی کے استثنا کی تھی،تو دیانۃً اس کی بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی،البتہ قضاءً پھر بھی ہو جائے گی۔

مسئلہ یمین اور قاضی خان کے مذکورہ مسائل دونوں میں فرق یہ ہے کہ مسئلہ یمین میں حنث کا مدار نیت پر ہے،زید کی مجمع میں موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو،اگر مجمع سے بات چیت مطلق کی تھی،تو متکلم حانث شمار ہوگا اور اگر زید کے استثنا کی نیت کے ساتھ مجمع سے بات کی،تو اس کا یہ استثنا دیانت کی حد تک معتبر ہوگا،قضاءً معتبر نہ ہوگا۔

اور قاضی خان کے مذکورہ مسائل میں آزادی کا مدار علم پر ہے،دار جیسی محدود جگہ میں اپنے غلام کی موجودگی معلوم ہوتی ہے؛اس لئے متکلم کے الفاظ کا مصداق اس کو بھی مانا جائے گا اور جامع مسجد وغیرہ جیسی عمومی جگہوں میں غلام کی موجودگی یقینی طور سے معلوم نہیں ہوتی؛اس لئے وہاں غلام کے بارے میں ان الفاظ کا ہونا محتمل ہے؛لہذا غلام بھی آزاد نہ ہوگا۔

الحاصل مصنف علیہ الرحمہ کے مطابق مسئلہ واعظ کے حکم کا مدار اس کی نیت پر ہونا چاہئے،اس کی بیوی کی مجمع میں موجودگی کے علم پر نہیں ہونا چاہیے اور نیت پر مدار ہونے کی صورت میں اس کی بیوی پر کم از کم قضاءً طلاق

ضرور ہو جائے گی؛ لیکن مصنف علیہ الرحمہ کی یہ تخریج اس وقت درست ہوگی، جب کہ مرد وعورت کی مخلوط وغیر مخلوط ہر دو مجالس کا حکم ایک ہو، جب کہ بعض فروعات سے واضح ہے کہ دونوں میں فرق ہے اور یہ کہ مخلوط اجتماع کی صورت میں طلاق نہیں ہوتی اور مذکورہ اجتماع چوں کہ مخلوط تھا؛ اس لیے اس صورت میں طلاق کے وقوع کا حکم نہیں ہوگا، تأمل (١)۔

وَيَتَفَرَّعُ عَلَى هَذَا فُرُوعٌ: لَوْ قَالَ لَهَا: يَا طَالِقُ، وَهُوَ اسْمُهَا، وَلَمْ يَقْصِدِ الطَّلاقَ، قَالُوا: لا يَقَعُ، كَـ"يَا حُرُّ"، وَهُوَ اسْمُهُ، كَمَا فِي الخَانِيَّةِ (١)، وَفَرَّقَ المَحْبُوْبِيُّ فِي التَّلْقِيحِ (٢) بَيْنَ الطَّلاقِ، فَلا يَقَعُ، وَبَيْنَ العِتْقِ، فَيَقَعُ خِلافُ المَشْهُوْرِ، وَلَوْ نَجَّزَ الطَّلاقَ، وَقَالَ: أَرَدْتُ بِهِ التَّعْلِيقَ عَلَى كَذَا، لَمْ يُقْبَلْ قَضَاءً وَيُدَيَّنُ، وَلَوْ قَالَ: كُلُّ امْرَأَةٍ لِي طَالِقٌ، وَقَالَ: أَرَدْتُ غَيْرَ فُلانَةٍ، لَمْ يُقْبَلْ كَذَلِكَ، وَفِي الكَنْزِ (٣): لَوْ قَالَتْ: تَزَوَّجْتَ عَلَيَّ، فَقَالَ: كُلُّ امْرَأَةٍ لِي طَالِقٌ، طُلِّقَتِ المُحَلِّفَةُ، وَفِي شَرْحِ الجَامِعِ لِقَاضِي خَانْ (٤): وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ أَنَّهَا لاتُطَلَّقُ، وَبِهِ أَخَذَ مَشَايِخُنَا، وَفِي المَبْسُوطِ (٥): وَقَوْلُ أَبِي يُوْسُفَ أَصَحُّ عِنْدِي.

وَلَوْ قِيلَ لَهُ: أَلَكَ امْرَأَةٌ غَيْرُ هَذِهِ المَرْأَةِ؟ فَقَالَ: كُلُّ امْرَأَةٍ لِي طَالِقٌ، لا تُطَلَّقُ هَذِهِ، وَالفَرْقُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَسْئَلَةِ الكَنْزِ مَذْكُوْرٌ فِي الوَلْوَالِجِيَّةِ (٦)، وَفِي الكَنْزِ (٧): كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ، عَتَقَ عَبِيْدُهُ القِنُّ، وَأُمَّهَاتُ أَوْلادِهِ وَمُدَبَّرُوْهُ، وَفِي شَرْحِهِ لِلزَّيْلَعِيِّ (٨): وَلَوْ قَالَ أَرَدْتُ بِهِ الرِّجَالَ دُوْنَ النِّسَاءِ، دُيِّنَ، وَكَذَا لَوْ نَوَى غَيْرَ المُدَبَّرِ، وَلَوْ قَالَ: نَوَيْتُ السُّوْدَ دُوْنَ البِيْضِ، أَوْ عَكْسَهُ، لا يُدَيَّنُ، لأَنَّ الأَوَّلَ تَخْصِيصُ العَامِّ، وَالثَّانِي تَخْصِيصُ الوَصْفِ، وَلا عُمُوْمَ لِغَيْرِ اللَّفْظِ، فَلا تَعْمَلُ فِيهِ نِيَّةُ التَّخْصِيصِ، وَلَوْ نَوَى النِّسَاءَ دُوْنَ الرِّجَالِ، لَمْ يُدَيَّنْ، وَفِي الكَنْزِ (٩): إِنْ لَبِسْتُ، أَوْ أَكَلْتُ، أَوْ شَرِبْتُ وَنَوَى مُعَيَّنًا، لَمْ يُصَدَّقْ أَصْلاً، وَلَوْ زَادَ ثَوْبًا، أَوْ طَعَامًا، أَوْ شَرَابًا دُيِّنَ، وَفِي المُحِيطِ (١٠): لَوْ نَوَى جَمِيعَ الأَطْعِمَةِ فِي لا يَأْكُلُ طَعَامًا، وَجَمِيعَ مِيَاهِ العَالَمِ فِي لا يَشْرَبُ شَرَابًا، تُصَدَّقُ (١١) قَضَاءً، انتهى.

(١) التحقيق الباهر.

وَفِي الكَشْفِ الكَبِيرِ (١٢): يُصَدَّقُ دِيَانَةً لا قَضَاءً، وَقِيلَ: قَضَاءً أَيْضًا، وَفِي الكَنْزِ (١٣): وَلَوْ قَالَ لِمَوْطُوءَتِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ ثَلاثًا لِلسُّنَّةِ، وَقَعَتْ عِنْدَ كُلِّ طُهْرٍ طَلْقَةٌ، وَإِنْ نَوَى أَنْ يَقَعَ الثَّلاثُ السَّاعَةَ، أَوْ عِنْدَ كُلِّ شَهْرٍ وَاحِدَةٌ، صَحَّتْ نِيَّتُهُ، انتهى. وَفِي شَرْحِهِ(١٤): أَنْتِ طَالِقٌ لِلسُّنَّةِ، وَنَوَى ثَلاثَةً، جُمْلَةً أَوْ مُتَفَرِّقَةً عَلَى الأَطْهَارِ، صَحَّ، خِلافًا لِصَاحِبِ الهِدَايَةِ فِي نِيَّةِ الجُمْلَةِ.

وَفِي الخَانِيَّةِ(١٥): لَوْ جَمَعَ بَيْنَ مَنْكُوحَتِهِ وَرَجُلٍ، فَقَالَ: إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ، لا يَقَعُ الطَّلاقُ عَلَى امْرَأَتِهِ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ، وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ يَقَعُ، وَلَوْ جَمَعَ بَيْنَ امْرَأَتِهِ وَأَجْنَبِيَّةٍ، وَقَالَ: طَلَّقْتُ إِحْدَيكُمَا، طُلِّقَتْ امْرَأَتُهُ، وَلَوْ قَالَ: إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ وَلَمْ يَنْوِ شَيْئًا، لا تُطَلَّقُ امْرَأَتُهُ، وَعَنْهُمَا: أَنَّهَا لا تُطَلَّقُ، وَلَوْ جَمَعَ بَيْنَ امْرَأَتِهِ وَمَا لَيْسَ بِمَحَلٍّ لِلطَّلاقِ، كَالبَهِيمَةِ وَالحَجَرِ، وَقَالَ: إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ، طُلِّقَتْ امْرَأَتُهُ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ: لا تُطَلَّقُ، وَلَوْ جَمَعَ بَيْنَ امْرَأَتِهِ الحَيَّةِ وَالمَيْتَةِ، وَقَالَ: إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ، لا تُطَلَّقُ الحَيَّةُ، انتهى.

وَلا يَخْفَى أَنَّهُ إِذَا نَوَى عَدَمَهُ فِيمَا قُلْنَا بِالوُقُوعِ فِيهِ أَنَّهُ يُدَيَّنُ، وَفِيهَا(١٦): لَوْ قَالَ لَهَا: يَا مُطَلَّقَةُ، إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا زَوْجٌ، طَلَّقَهَا قَبْلَهُ، أَوْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ؛ لَكِنْ مَاتَ، وَقَعَ الطَّلاقُ عَلَيْهَا، وَإِنْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ طَلَّقَهَا قَبْلَهُ، إِنْ لَمْ يَنْوِ الإِخْبَارَ، طُلِّقَتْ، وَإِنْ نَوَى الإِخْبَارَ صُدِّقَ دِيَانَةً وَقَضَاءً عَلَى الصَّحِيحِ، وَلَوْ نَوَى بِهِ الشَّتْمَ دُيِّنَ فَقَطْ.

(متن کا حاشیه)

(١) لم أجده فيه بلفظه، لكنه مذكور فيه بمعناه (١/٤٦٤)، وكذا مثله في الدر المختار مع رد المحتار (٢/٤٦٠).

(٢) قد اختلف النسخ في هذا المقام، ففي بعضها: "التلقيح"، باللام، وفي بعضها: "التنقيح"، بالنون الموحدة، وكلاهما من كتبه المصنفة: الأول: تلقيح العقول في فروع المنقول، والثاني: التنقيح في أصول الفقه، وما وجدته في التنقيح، فلعله مذكور في التلقيح، كما صرح به العلامة الحموي أيضًا في شرحه. والمحبوبي: هو أحمد بن عبيد الله بن أبراهيم،

ترجمة: اوراس اصل پر چند فروع متفرع ہیں: اگر اپنی بیوی کو"یَا طَالِقُ" کہا، اور "طَالِق" ہی اس کا نام ہو اور اس نے طلاق کا ارادہ نہیں کیا؛ (بلکہ نام لینا مقصود تھا)، تو انھوں نے فرمایا ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی، جیسا کہ "یَـا حُرُّ" کہے دراں حالے کہ وہی اس کا نام ہو، جیسا کہ "خانیہ" میں مذکور ہے۔ اور علامہ محبوبی رحمہ اللہ کا "تلقیح" میں یہ فرق کرنا کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور عتق واقع نہیں ہوگا، خلاف مشہور ہے۔ اور اگر تنجیزی طلاق دی اور (پھر) کہا کہ میں نے فلاں چیز پر معلق کرنے کا ارادہ کیا تھا، تو قضاءً اس کی بات قبول نہ ہوگی اور دیانۃً معتبر ہوگی۔ اور اگر کہا کہ میری ہر بیوی کو طلاق ہے اور (پھر) یہ کہا کہ میں نے فلاں بیوی کے علاوہ کو مراد لیا تھا، تو اس کا یہ قول اسی طرح قبول نہ ہوگا، (یعنی قضاءً)۔ اور "کنز" میں ہے کہ اگر بیوی نے (شوہر سے) کہا کہ تو نے میرے ساتھ کسی اور سے بھی نکاح کر رکھا ہے؟ (قسم کھا کر بتا)، تو شوہر کہے کہ میری ہر بیوی کو طلاق ہے، تو قسم کھلانے والی

صدر الشريعة الأكبر، توفي سنة ٦٣٠ من الهجرة، (كشف الظنون).

(٣) كنز الدقائق/ الأيمان/ اليمين في البيع والشراء ص: ١٧٦.

(٤) أي شرح الجامع الصغير لفخر الدين قاضي خان، ولم يتوفر لي، ومثله مذكور في البحر الرائق (٤/٣٨٥)، والدر المختار مع رد المحتار (٣/١٢٣).

(٥) كذا في الدر المختار (٣/١٢٣)، ولم أجده في المبسوط للسرخسي.

(٦) الفتاوى الولوالجية/ الطلاق/ فصل فيما يصح تعليقه وما لا يصح ٢/٣٦.

(٧) كنز الدقائق/ الأيمان/ باب اليمين في الطلاق والعتاق ص: ١٧٤.

(٨) تبيين الحقائق/ الأيمان/ باب اليمين في الطلاق والعتاق ٣/ ١٤٦.

(٩) كنز الدقائق/ الأيمان/ باب اليمين في الأكل والشرب ص: ١٧١.

(١٠) كذا في البحر الرائق/ الأيمان/ باب اليمين في الأكل والشرب ٢/٣٥٥، والدر المختار ٣/٩٧، ولم أجده في المحيط البرهاني للإمام ابن مازة.

(١١) كذا في النسخ الموجودة عندنا، والصحيح: يصدق، من التصديق، كما هو ظاهر.

(١٢) أي كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي/ باب موجب الأمر ١/١٩٥-١٩٦.

(١٣) كنز الدقائق/ الطلاق ص: ١١٥.

(١٤) أي في تبيين الحقائق/ الطلاق ٢/١٩٤.

(١٥) فتاوى قاضي خان على هامش الهندية (١/٤٥٥ - ٤٥٦).

(١٦) أي في فتاوى قاضي خان على هامش الهندية (١/٤٥٥).

بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔اور ''قاضی خان'' کی شرح ''جامع'' میں ہے: اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ مروی ہے کہ اس کو طلاق نہیں ہوگی اور اسی کو ہمارے مشائخ نے اختیار کیا ہے۔اور ''مبسوط'' میں ہے: اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول میرے نزدیک زیادہ صحیح ہے۔

اور اگر شوہر سے کہا گیا کہ اس بیوی کے علاوہ تیری کوئی اور بیوی ہے؟ تو اس نے (جواباً) یوں کہا کہ میری ہر بیوی کو طلاق ہے، تو اس بیوی کو طلاق نہیں ہوگی۔اور اس مسئلہ اور ''کنز'' کے مسئلہ کے درمیان فرق ''اَلْوَلْوَالِجِیَّة'' میں ذکر کیا گیا ہے۔اور ''کنز'' میں ہے کہ میرا ہر غلام آزاد ہے، تو (اس قول سے) اس کے خالص غلام، ام ولد باندیاں اور مدبر غلام آزاد ہو جائیں گے۔اور اس کی شرح ''زیلعی'' میں ہے کہ اور اگر وہ یوں کہے کہ میں نے صرف مردوں کو مراد لیا تھا، نہ کہ عورتوں کو، تو اس کی یہ بات دیانۃً معتبر ہوگی اور یہی حکم ہے جب کہ وہ کہے کہ میں نے مدبر کے علاوہ غلاموں کو مراد لیا تھا۔اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے کالوں کی نیت کی تھی، نہ کہ گوروں کی، یا اس کا عکس کہے، تو اس کی یہ بات دیانۃً (بھی) معتبر نہ ہوگی؛ اس لئے کہ پہلی صورت میں عام کی تخصیص ہو رہی ہے اور دوسری صورت میں وصف کی اور بغیر لفظ ذکر کئے عموم واقع نہیں ہوتا؛ لہذا اس میں تخصیص کی نیت بھی موثر نہ ہوگی اور اگر اس نے عورتوں کی نیت کی، نہ کہ مردوں کی، تو (بھی) دیانۃً اس کی بات معتبر نہیں ہوگی۔اور ''کنز'' میں ہے کہ (یوں کہے کہ) اگر تو نے پہنا، یا کھایا، یا پیا، (تو طلاق یا آزاد ہے) اور کسی مخصوص چیز کی نیت کرے، تو اس کی بالکل تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر (ایسی صورت میں) لفظ "ثوب" یا "طَعام" یا "شَراب" زیادہ کر دے، تو دیانۃً اس کی بات معتبر ہوگی۔اور ''محیط'' میں ہے کہ اگر "لا یَأکُلُ طَعَامًا" کہنے کی صورت میں تمام کھانوں کی نیت کرے، یا "لا یَشرَبُ شَرَابًا" کہنے کی صورت میں دنیا کے تمام پانیوں کی نیت کرے، تو قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی، انتہی۔

اور ''کشف کبیر'' میں ہے کہ دیانۃً تصدیق ہوگی، نہ کہ قضاءً۔اور کہا گیا ہے کہ قضاءً بھی تصدیق ہوگی۔اور ''کنز'' میں ہے کہ اگر اپنی بیوی کو کہا کہ تجھے تین سنت طلاق ہیں، تو ہر طہر میں ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ تینوں اسی وقت واقع ہو جائیں، یا ہر ماہ ایک واقع ہو، تو اس کی نیت صحیح مانی جائے گی، انتہی۔اور ''کنز'' کی شرح میں ہے کہ (یوں کہا کہ) تجھ کو سنت طلاق ہے اور تینوں کے ایک ساتھ یا طہروں کے اعتبار سے الگ الگ وقوع کی نیت کی، تو اس کی نیت معتبر ہوگی، (البتہ) ''صاحب ہدایہ'' کا ایک ساتھ تینوں کے وقوع میں اختلاف ہے۔

اور ''خانیہ'' میں ہے کہ اگر اپنی بیوی اور کسی مرد کو جمع کر کے کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول میں اس کی بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اپنی بیوی اور کسی اجنبی عورت کو جمع کیا اور کہا کہ تم میں سے ایک کو میں نے طلاق دی، تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر یوں کہا کہ تم میں سے ایک طلاق والی ہے اور کسی کی بھی نیت نہیں کی، تو اس کی بیوی کو طلاق نہیں ہوگی اور صاحبین رحمہما اللہ سے مروی ہے کہ اس کو طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر اپنی بیوی اور ایسی چیز کو جمع کیا جو محل طلاق نہیں ہے، مثلاً جانور یا پتھر وغیرہ اور کہا کہ تم میں سے ایک طلاق والی ہے، تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طلاق نہیں ہوگی۔ اور اگر اپنی زندہ اور مردہ بیوی کے درمیان جمع کر کے کہا کہ تم میں سے ایک طلاق والی ہے، تو زندہ کو طلاق نہیں ہوگی، انتہی۔

اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جن صورتوں میں ہم نے وقوع طلاق کا حکم کہا ہے، تو اگر وہ ان میں عدم وقوع کی نیت کرے، تو اس کی یہ بات دیانۃً معتبر ہوگی اور اس میں یہ (بھی) ہے کہ اگر اپنی بیوی کو کہا ''يَا مُطَلَّقَةُ''، تو اگر اس سے پہلے اس کا کوئی شوہر ہی نہ ہو، جس نے اس کو طلاق دی ہو، یا یہ کہ شوہر ہو؛ لیکن وہ مر گیا ہو، تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس کا اس سے پہلے کوئی شوہر ہو، جس نے اس کو طلاق دے رکھی ہو، تو اگر اس کی اخبار کی نیت نہ ہو، تو طلاق ہو جائے گی اور اگر اخبار کی نیت تھی، تو صحیح قول کے مطابق دیانۃً وقضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر اس نے اس لفظ سے سب وشتم کی نیت کی تھی، تو اس کی یہ بات صرف دیانۃً معتبر ہوگی۔

تشریح: اوپر ذکر کیا گیا کہ نیت کا محل دل ہے؛ البتہ یمین، طلاق اور عتاق کا استثنا ہے، ان میں الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ دل کا، اسی پر آگے مصنف رحمہ اللہ نے چند تفریعات ذکر کی ہیں:

﴿بیوی کا نام ''طالق'' اور غلام کا نام ''حُر'' ہو اور ان کو حرفِ ندا سے پکارے﴾

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کی بیوی کا نام ''طَالِق'' ہو اور وہ اس کو ''يَا طَالِقُ'' کہہ کر پکارے اور مقصود طلاق دینا نہ ہو؛ بلکہ نام لینا ہو، تو اس کی بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی طرح اگر کسی کے غلام کا نام ''حُـرّ'' ہو اور وہ اس کو ''يَا حُرُّ'' کہہ کر آواز دے اور مقصود نام لینا ہو، نہ کہ آزاد کرنا، تو وہ آزاد نہ ہوگا؛ اس لئے کہ جو الفاظ اس نے کہے یعنی ''طَـالِق'' اور ''حُرّ'' پر ''يَا'' حرف ندا داخل کیا، ان سے بھی یہ بات ظاہر ہے کہ اس کی مراد اسمیت اور علمیت ہے، ان کے معنی مصدری طلاق وعتاق مراد نہیں ہیں؛ لہٰذا طلاق وعتاق واقع نہ ہوں گے؛ مگر علامہ محبوبی رحمہ اللہ

نے مذکورہ صورت میں طلاق وعتاق میں فرق کیا ہے، انہوں نے ذکر کیا ہے کہ "حُــرّ" نام ہوتا ہے؛ چنانچہ یہ بعض لوگوں کا نام بھی ہے؛ لہذا "یَاحُرّ" کہنے کی صورت میں علمیت مراد لینا درست اور واقع کے مطابق ہوگا اور غلام آزاد نہیں ہوگا، جب کہ "طَـالَق" نام نہیں ہوتا؛ لہذا "یَـا طَـالِقُ" کہنے کی صورت میں علمیت مراد نہیں ہوگی؛ بلکہ معنی مصدری مراد ہوں گے اور طلاق ہو جائے گی۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہ فرق خلاف مشہور ہے، مشہور و معتمد یہی ہے کہ دونوں صورتوں میں نام مراد ہونے کی صورت میں طلاق وعتاق واقع نہ ہوں گے؛ کیوں کہ کوئی نام رکھے یا نہ رکھے، مذکورہ صورت میں جب نام تسلیم کر لیا گیا، تو پھر اسی کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا، اسی طرح ان کے نام ہونے کی صورت میں "یَـا طَالِق" اور "یَاحُرّ" مطلق کہا جائے، نہ علمیت مراد لی جائے اور نہ معنی مصدری، تب بھی طلاق وعتاق کا وقوع نہ ہوگا؛ البتہ اگر ان سے معنی مصدری مراد ہوں، تو خواہ پھر یہ علم ہوں یا نہ ہوں، بہر صورت ان کا وقوع ہو جائے گا(١)۔

﴿ایک تصحیف﴾

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ علامہ محبوبی رحمہ اللہ کے بیان کردہ فرق کے مطابق طلاق تو ہو جائے گی؛ مگر آزادی نہ ہوگی، جب کہ مصنف رحمہ اللہ نے ان کے حوالہ سے اس کا برعکس نقل کیا ہے کہ طلاق تو نہیں ہوگی؛ مگر آزادی ہو جائے گی، تو یہ قلب اور تصحیف ہے، صحیح وہ ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے، حاشیہ میں علامہ حموی رحمہ اللہ نے "تـلـقـیـح" کی جو عبارت نقل فرمائی ہے، اس سے بھی یہ ظاہر ہے اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی اس پر تنبیہ فرمائی ہے(٢)۔

وَلَـوْ نَـجَّزَ الطَّلَاقَ، وَقَالَ: أَرَدْتُ بِهِ التَّعْلِيقَ عَلٰى كَذَا: ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق منجز دی، یعنی ایسے الفاظ کہے جن سے فوراً طلاق ہو جاتی ہے؛ مگر وہ یہ کہتا ہے کہ میرا ارادہ ان الفاظ سے تعلیق کا تھا، فوری طلاق کا نہیں تھا، تو اس کا یہ قول قضاءً معتبر نہیں مانا جائے گا، صرف دیانۃً معتبر ہوگا؛ اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب اس نے منجز الفاظ کہے، تو منجز اور فوری طلاق ہی دینے کا ارادہ تھا؛ اس لئے ظاہر الفاظ کے خلاف اس کے قول کا اعتبار نہیں ہوگا۔

---

(١) الدر المختار مع رد المحتار ٢/ ٤٦٠ (نعمانية).

(٢) رد المحتار ٢/ ٤٦٠ (نعمانية).

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب کہ کوئی شخص "كُلُّ امْرَأةٍ لِي طَالِقٌ" (میری ہر بیوی کو طلاق ہے) کہے اور پھر یہ کہے کہ میرا ارادہ فلاں بیوی کو چھوڑ کر بقیہ کو طلاق دینا تھا، تو یہاں بھی اس کا یہ قول قضاءً معتبر نہیں مانا جائے گا؛ کیوں کہ الفاظ سے ظاہر یہی ہے کہ اپنی تمام بیویوں کو طلاق دینا مقصود تھا؛ اسی لئے عام الفاظ استعمال کئے اور طلاق میں الفاظ ہی پر حکم کا مدار ہوتا ہے۔

﴿شوہر "كُلُّ امْرَأةٍ لِي طَالِقٌ" کہے، تو مُحلِّفہ کو طلاق ہوگی، یا نہیں﴾

وَفِي الكَنزِ: لَوْقَالَتْ: تَزَوَّجتَ عَلَيَّ، فَقَالَ: كُلُّ امْرَأةٍ لِي طَالِقٌ: ایک عورت کو اپنے شوہر پر شبہہ ہے کہ اس نے کسی اور سے نکاح کر رکھا ہے، اس نے اس بارے میں شوہر سے دریافت کیا، تو شوہر نے جواب دیا کہ "كُلُّ امْرَأةٍ لِي طَالِقٌ" (میری ہر بیوی کو طلاق ہے)، تو اس صورت میں "مُحلِّفة" یعنی وہ بیوی جس کے استفسار کے جواب میں شوہر نے یہ الفاظ کہے، اس کو طلاق ہوگی یا نہیں؟

حضرات طرفین رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کو طلاق ہو جائے گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کو طلاق نہیں ہوگی، یہ اختلاف اسی اصول پر مبنی ہے، جو اس سے پہلے ذکر کیا گیا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں خصوصِ غرض کا اعتبار ہوتا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں عموم لفظ کا، امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں شوہر کا مقصود خود سوال کرنے والی بیوی کو طلاق دینا نہیں ہے؛ بلکہ اس کو تسلی دینا اور مطمئن کرنا مقصود ہے کہ اگر کوئی اور بیوی ہے بھی، تو اس کو طلاق، جیسا کہ سوال و جواب سے یہ بات ظاہر ہے، دوسرے یہ کہ سوال کا مقصد یہ ہے کہ میرے علاوہ کوئی اور عورت بھی تیرے نکاح میں ہے؟ یعنی سائلہ نے اپنے آپ کو مستثنیٰ کر کے دوسروں کے بارے میں سوال کیا ہے؛ لہٰذا جواب میں بھی یہ استثنا ملحوظ رہے گا کہ تیرے علاوہ ہر بیوی کو طلاق ہے؛ کیوں کہ جواب سوال کے مطابق ہوا کرتا ہے؛ مگر حضرات طرفین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس نے عام الفاظ بولے ہیں اور ان کے عموم میں خود "مُحَلِّفَة" بھی داخل ہے؛ لہٰذا اس کو بھی طلاق ہوگی، نیز اس طرح کے موقع پر شوہر کا مقصود ہمیشہ بیوی کو تسلی دینا و مطمئن کرنا نہیں ہوتا، بسا اوقات خود اسی کو طلاق دینے کے لئے اس طرح کے الفاظ کہے جاتے ہیں کہ کسی اور سے میرا نکاح ہوا ہو، یا نہ ہوا ہو؛ مگر تیرا نکاح ابھی ختم کرتا ہوں؛ کیوں کہ عورت کا یہ سوال بے جا ہے، شرعاً ایک سے زائد نکاح کی ممانعت نہیں ہے؛ لہٰذا جب دونوں طرح کی غرضیں یہاں متحقق ہو سکتی ہیں، تو غرض پر مدار رکھنے کے بجائے الفاظ پر مدار ہوگا اور الفاظ عام ہیں؛ لہٰذا اس کو بھی طلاق ہو جائے گی، حضرات طرفین رحمہما اللہ کا قول ہی ظاہر الروایہ ہے، متون میں بھی وہی درج ہے؛ مگر علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے امام

ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی تصحیح فرمائی ہے اور اکثر مشائخ نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، "کَمَا صَرَّحَ بِهِ قَاضِيْ خَانُ"، نیز علامہ شامی رحمہ اللہ نے علامہ بزدوی رحمہ اللہ سے اسی پر فتوی بھی نقل کیا ہے (١)۔

اس مسئلہ میں ایک تیسرا قول بھی ہے، جس سے دونوں میں تطبیق ہو جاتی ہے، وہ یہ کہ اس گفتگو کے وقت جو صورت حال ہو، اس کے مطابق حکم ہوگا، اگر غصہ اور لڑائی جھگڑے کے ماحول میں یہ گفتگو ہو، تو اب محلّفہ کو طلاق ہو جائے گی اور اگر عام حالات میں یہ سوال و جواب ہو، تو اب اس کو طلاق نہیں ہوگی، یہ قول زیادہ قرین قیاس ہے، اسی لئے خود علامہ شامی رحمہ اللہ کا رجحان اسی جانب ہے (٢)۔

اسی مسئلہ کے قریب ایک دوسرا مسئلہ ہے، وہ یہ کہ کسی سے سوال کیا گیا کہ "أ لکَ امْرأةٌ غَيْرُ هٰذِهِ المَرْأةِ؟"، اس نے جواب میں کہا کہ "کُلُّ امْرَأةٍ لِيْ طَالِقٌ"، تو اس صورت میں بالاتفاق اس کی بیوی کو طلاق نہیں ہوگی، حضرات طرفین رحمہما اللہ جو پہلے مسئلہ میں طلاق کے وقوع کے قائل تھے، اس مسئلہ میں وہ بھی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں۔ اس فرق کی وجہ کیا ہے؟ جب کہ شوہر نے دونوں صورتوں میں الفاظ ایک ہی طرح کے کہے ہیں؟

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ فرق "الوَلْوَالِجِيَّة" میں مذکور ہے، وہ یہ کہ دونوں صورتوں میں شوہر کے جواب کے الفاظ سوال پر مبنی ہیں؛ لہذا سوال کے تحت جو داخل ہوگا، وہ جواب کے تحت بھی داخل ہوگا اور جو سوال سے مستثنی ہوگا، وہ جواب سے بھی مستثنی ہوگا، پہلی صورت میں سوال "تَزَوَّجْتَ عَلَيَّ امْرَأةً" تھا، جس میں "اِمْرَأةٌ" کے عموم میں خود سائلہ بھی داخل تھی؛ لہذا جواب کے تحت بھی وہ داخل ہوگی اور اس صورت میں سوال میں مشار الیہ بیوی کا استثنا کیا گیا ہے؛ لہذا جواب میں بھی اس کا استثنا ملحوظ ہوگا اور اس کو طلاق نہیں ہوگی؛ مگر یہ فرق بہت کمزور ہے، اس لئے کہ پہلی صورت میں بھی سوال کے الفاظ "تَزَوَّجْتَ عَلَيَّ امْرَأةً" سے یہ واضح ہے کہ سائلہ نے اپنا استثنا کیا ہے؛ کیوں کہ اس کا مفہوم ہے کہ میری موجودگی میں کسی اور عورت سے بھی تو نے نکاح کر رکھا ہے؟ یعنی اپنے علاوہ دیگر عورتوں کے بارے میں سوال کیا گیا ہے؛ لہذا جب سوال دیگر عورتوں کے بارے میں ہے، تو جواب کے الفاظ بھی دیگر عورتوں کے لئے مانے جائیں گے، وہ ان سے مستثنی رہے گی۔ اور دوسری صورت کی طرح یہاں بھی بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ علامہ حموی رحمہ اللہ نے اسی عدم فرق کو "وجیہ" قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ جس طرح کلام "صراحتِ قال" سے مقید ہوتا ہے اسی طرح کبھی "قرینۂ حال" سے بھی مقید ہوتا

---

(١) رد المحتار ٣/ ١٢٣.

(٢) رد المحتار ٣/ ١٢٣.

ہے، جس کے نظائر عام ہیں اور "تَزَوَّجتَ عَلَيَّ امرَأَةً" میں حال سائلہ ومحلّفہ کے استثنا کا متقاضی ہے؛ لہٰذا اس صورت میں بھی بیوی پر طلاق نہیں ہوگی۔

﴿"کُلُّ مَملُوکٍ لِي حُرٌّ" کہا اور صرف مذکر کو مراد لیا﴾

وَفِي الکَنزِ: کُلُّ مَملُوکٍ لِي حُرٌّ: کوئی شخص یہ کہے کہ "کُلُّ مَملُوکٍ لِي حُرٌّ"، تو اس کے ہر طرح کے غلام باندی آزاد ہو جائیں گے، خالص بھی، ام ولد بھی اور مدبر بھی؛ البتہ اس لفظ سے مکاتب غلام آزاد نہیں ہوں گے؛ کیوں کہ لفظ "مملوک" مطلق بولا گیا ہے، جس سے مراد کامل مملوک ہیں اور کامل مملوک وہ ہیں، جن پر رقبۃً اور یداً ہر دو طرح ملک حاصل ہو، مکاتب کے علاوہ میں تو یہ بات پائی جاتی ہے؛ لہٰذا وہ سب آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب میں چوں کہ صرف رقبۃً ملک حاصل ہے، یداً نہیں؛ اس لئے وہ آزاد نہیں ہوگا۔

علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے تحریر کیا ہے کہ اس صورت میں اگر وہ یہ کہے کہ میری اس جملہ سے مراد غلام مرد تھے نہ کہ غلام عورتیں، تو اس کا یہ قول صرف دیانۃً معتبر ہوگا؛ قضاءً اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ لفظ "مملوک" عام ہے، جو مرد وعورت سب کو شامل ہے؛ لہٰذا اس سے صرف مردوں کو مراد لینا خلاف ظاہر ہے؛ اس لئے قضاءً اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے، جب کہ وہ یہ کہے کہ میری مراد اس لفظ سے غیر مدبر غلام تھے، کہ لفظ "مملوک" اپنے مفہوم کے اعتبار سے مدبر غلام کو بھی شامل ہے؛ لہٰذا اس کے استثنا کی نیت خلافِ ظاہر ہونے کی وجہ سے قضاءً معتبر نہ ہوگی۔

اور اگر وہ یہ کہے کہ ان الفاظ سے میری مراد صرف کالے غلام تھے، گورے غلام آزاد کرنا میرا مقصود نہیں تھا، یا اس کے برعکس کہے، تو اس کا یہ قول دیانۃً بھی قبول نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ لفظ مملوک سے صرف مرد غلام مراد لینا؛ تخصیص لفظِ عام کے قبیل سے تھا اور تخصیصِ لفظ عام گو خلاف ظاہر ہے؛ مگر بہر حال اس کا استعمال شائع ہے؛ اس لئے دیانۃً اس کا اعتبار کیا گیا۔ اور یہ صورت تخصیص وصفِ عام کی ہے، جس کا الفاظ میں بھی کوئی تذکرہ نہیں ہے اور غیر الفاظ میں عموم ہی نہیں ہوتا، چہ جائے کہ ان میں تخصیص ہو؛ لہٰذا جب عموم ہی کا تحقق نہیں ہوا، تو پھر تخصیص کی نیت بھی مؤثر نہیں ہوگی اور دیانۃً وقضاءً بہر صورت اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر انہی الفاظ سے وہ صرف غلام عورتوں کی آزادی کی نیت کرے، نہ کہ غلام مردوں کی، تو اس کا یہ قول بھی دیانۃً قبول نہ ہوگا؛ اس لئے کہ لفظ "مملوک" اصلاً مذکر افراد کے لئے موضوع ہے، عورتیں اس کے تحت تبعاً داخل ہوتی ہیں، عورتوں کے لئے اصل لفظ "مملوکۃ" ہے؛ لہٰذا اس سے صرف عورتیں مراد لینا، خلاف وضع ہوگا اور خلاف وضع کی نیت لغو ہوتی ہے، جو نہ

دیانۃً معتبر ہوتی ہے اور نہ قضاءً؛ اس لئے اس صورت میں بھی اس کے سب غلام آزاد ہو جائیں گے۔

﴿"إن لَبِسْتُ، إنْ أَكَلْتُ" میں خاص ملبوس اور خاص مطعوم کی نیت کرے﴾

وَفِي الْكَنْزِ: إنْ لَبِسْتُ، أَوْ أَكَلْتُ، أَوْ شَرِبْتُ وَنَوَى مُعَيَّنًا: اگر کوئی شخص قسم کھائے اور یوں کہے: "إنْ لَبِسْتُ" یا "إنْ أَكَلْتُ" یا "إنْ شَرِبْتُ"، اس کے بعد ان کی جزا بھی ذکر کرے، مثلاً "فَامْرَأَتِي طَالِقٌ"، یا "فَعَبْدِي حُرٌّ"؛ مگر ان افعال کا مفعول ذکر نہ کرے، تو ان کا حکم یہ ہے کہ وہ جو بھی ملبوس پہنے گا، یا جو بھی مطعوم تناول کرے گا، یا جو بھی مشروب نوش کرے گا، تو جو جزا اس نے ذکر کی ہے، اس کا وقوع ہو جائے گا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ ان الفاظ سے میری مراد کوئی خاص ملبوس، یا خاص مطعوم و مشروب تھا، تو اس کی یہ نیت نہ قضاءً معتبر ہوگی اور نہ دیانۃً، کیوں کہ یہاں اس نے ان افعال کا کوئی مفعول ذکر نہیں کیا ہے؛ بلکہ مفعول یہاں اقتضاءً مقدر مانا گیا ہے۔ اور ضابطہ ہے: **الْمُقْتَضَى لا عُمُومَ لَهَا**؛ لہذا جب یہاں عموم نہیں، تو پھر تخصیص کی نیت بھی لغو ہوگی اور ہر ملبوس و مطعوم و مشروب کے استعمال سے جزا کا وقوع ہو جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ ہے کہ دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی، اس روایت کو امام خصاف رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے (١)؛ البتہ اگر وہ ان افعال کا مفعول ذکر کر دے، مثلاً "إنْ لَبِسْتُ ثَوْبًا" یا "إنْ أَكَلْتُ طَعَامًا" یا "إنْ شَرِبْتُ شَرَابًا" کہے اور پھر کوئی خاص شئ مراد لے، تو اس صورت میں اس کی نیت بالاتفاق دیانۃً معتبر ہوگی؛ کیوں کہ ان الفاظ میں مفعول لفظوں میں مذکور ہے اور نکرہ ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ نکرہ تحت الشرط، نکرہ تحت النفی کے مثل عام ہوتا ہے؛ لہذا یہاں تخصیص کی نیت معقول بھی ہوگی اور مقبول بھی ہوگی؛ مگر قضاءً اس کا اعتبار نہیں ہوگا کہ خلاف ظاہر ہے۔

نیز واضح رہے کہ یہ حکم ان افعال کا ہے، جو نوع واحد پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور جو افعال مختلف انواع پر مشتمل ہوں اور ان کے تحقق کی مختلف صورتیں ہوں، تو ان میں خواہ مفعول کا ذکر بھی نہ ہو، تب بھی تخصیص کی نیت دیانۃً معتبر ہوگی، مثلاً "إنْ خَرَجْتُ" یا "إنْ سَاكَنْتُ" کے الفاظ کہے اور صرف جزا ذکر کرے؛ مگر ان کا مفعول ذکر نہ کرے، تو چوں کہ خروج کی مختلف صورتیں ہیں: ایک خروج الی السفر اور ایک خروج الی غیر السفر، اسی طرح مساکنت کی کئی صورتیں ہوتی ہیں: **مساکنة في الفلاة، مساکنة في الدار** اور **مساکنة في الحجرة**؛ اس لئے اگر ان انواع و صور میں سے کسی ایک کو مراد لے، تو اس کی یہ بات دیانۃً مقبول ہوگی؛ کیوں کہ اس نے جس شئ

---

(١) تبيين الحقائق ٣/ ١٣٣، الدر المختار مع رد المحتار ٣/ ٩٦.

کی ایک خاص صورت کو مراد لیا ہے، وہ لفظوں میں مذکور ہے، اقتضاءً مقدر نہیں ہے اور ذکر کردہ الفاظ میں تخصیص معتبر ہوتی ہے (۱)۔

اور ''محیط'' میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص "لا یَأکُلُ طَعَامًا" یا "لا یَشرَبُ شَرَابًا" کے الفاظ کہے اور جملہ مطعومات ومشروبات کے تناول کی نیت کرے، یعنی اگر میں تمام مطعومات ومشروبات تناول کر لوں، تو میری بیوی کو طلاق وغیرہ، تو اس کی یہ بات قضاءً ودیانۃً بہر صورت معتبر ہوگی؛ اس لئے کہ اس نے جو نیت کی ہے، الفاظ میں اس کی گنجائش اور امکان موجود ہے، بایں معنی کہ نکرہ تحت النفی واقع ہے، جس میں عموم وشمول ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کا اس عموم وشمول کی نیت کرنا خلاف ظاہر نہیں کہلائے گا؛ اس لئے قضاءً بھی اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس صورت میں وہ کبھی حانث نہ ہوگا؛ کیوں کہ تمام مطعومات ومشروبات کو تناول کرنا انسان کی وسعت سے خارج ہے۔

اور ''کشف کبیر'' میں اس بارے میں دو قول منقول ہیں: ایک تو وہی جو اوپر گزرا؛ کہ دیانۃً وقضاءً بہر صورت اس کی تصدیق ہوگی، دوسرا یہ کہ صرف دیانۃً تصدیق ہوگی، نہ کہ قضاءً، قضاءً اس لئے تصدیق نہیں کی جائے گی کہ ایک تو یہ خلاف ظاہر ہے، بایں طور کہ تمام مطعومات ومشروبات کا تناول کرنا انسان کی استطاعت ہی میں نہیں ہے؛ لہٰذا اس کی نیت بھی معتبر نہ ہوگی، دوسرے یہ کہ اس نیت کا منشا اپنے نفس پر تخفیف ہے کہ نہ تمام چیزوں کا استعمال کر سکوں گا اور نہ حانث ہوں گا، ان دونوں اقوال میں راجح قول پہلا ہے (۲)۔

﴿"أَنتِ طَالِقٌ ثَلاثًا لِلسُّنَّةِ" کہا﴾

وَفِي الكَنزِ: وَلَو قَالَ لِمَوطُوءَتِهِ: أَنتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا لِلسُّنَّةِ: ایک شخص نے اپنی موطوءہ بیوی (جس سے خلوت ہوگئی، وہ بھی بحکم موطوءہ ہوتی ہے) سے کہا: "أَنتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا لِلسُّنَّةِ"، تو اس صورت میں ہر طہر میں اس کی بیوی پر ایک طلاق ہوگی اور بیوی فی الحال حائضہ ہو، تو حیض ختم ہونے کے بعد طلاق ہوگی، نیز طہر میں جماع کر رکھا ہو، تو آئندہ حیض کے بعد جو طہر آئے گا، اس میں پہلی طلاق ہوگی؛ کیوں کہ اس میں لام بمعنی الوقت ہے، تو گویا یوں کہا گیا: "لِوَقتِ السُّنَّةِ"، یعنی تجھ کو تین طلاق ہے سنت وقت کے لحاظ سے۔ اور طلاق کا سنت وقت ہر وہ طہر ہے، جس میں جماع نہ ہو، نیز "وَقتُ السُّنَّةِ" تین طہروں پر محیط ہے کہ ایک طہر میں تین طلاق دینا

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۱۳۳، البحر الرائق ٤/ ۳۵۵.

(۲) رد المحتار ۳/ ۹۷.

غیر مسنون طریقہ ہے، اس لئے ان الفاظ سے ہر ایک طہر میں ایک طلاق ہوگی؛ مگر موطوءہ کا یہ حکم اس وقت ہے، جب کہ وہ ذوات الحیض ہو، اگر آئسہ یا حاملہ ہے، جن کو حیض نہیں آتا، تو ان پر ہر ماہ ایک طلاق ہوگی، کہ ان کے حق میں ایک ماہ ایک حیض کے قائم مقام ہے اور ان پر پہلی طلاق فوراً ہی واقع ہو جائے گی، طہر وغیرہ کے انتظار کی حاجت نہیں ہوگی، اسی طرح اگر وہ موطوءہ یا بہ حکم موطوءہ ہی نہ ہو، تو فوراً ہی اس پر ایک طلاق ہو جائے گی اور اسی ایک طلاق سے وہ بائنہ ہو جائے گی اور اس پر عدت بھی لازم نہ ہوگی (۱)۔

اور ان الفاظ سے اگر وہ تینوں طلاق کے ایک ساتھ وقوع کی نیت کرے، یا ہر ماہ ایک ایک طلاق کے وقوع کی نیت کرے، تو اس کی یہ نیت صحیح اور معتبر ہوگی اور حسبِ نیت طلاق واقع ہوگی؛ کیوں کہ اس صورت میں سنت سے مراد "ما یثبت به السنة" ہوگا اور اس طرح بھی سنت سے طلاق کا ثبوت ہے؛ چنانچہ ایک ساتھ تین طلاق کا وقوع حدیث میں مصرح ہے اور ہر ماہ ایک طلاق کے وقوع کی صورت میں اگر بیوی مہینہ کے آغاز میں طاہر ہو، تو اس کا مسنون ہونا ظاہر ہے اور اگر حائضہ ہو، تو وہ اس معنی کر مسنون ہوگی کہ سنت سے اس کے وقوع کا ثبوت ہے، حالتِ حیض میں طلاق کا وقوع حدیث میں مذکور ہے۔

اور اگر وہ "أنتِ طَالِقٌ لِلسُّنَّةِ" کہے، "ثلثًا" کا لفظ نہ کہے، تو اس صورت میں اگر ہر طہر میں ایک طلاق کے وقوع کی نیت کرے، یا سب کے ایک ساتھ وقوع کی نیت کرے، تو دونوں نیتیں معتبر ہوں گی، جس کی وجہ اوپر آچکی؛ لیکن "صاحب ہدایہ" فرماتے ہیں کہ اس جملہ میں ایک ساتھ تین کے وقوع کی نیت معتبر نہ ہوگی اور اس سے صرف ایک طلاق ہی واقع ہوگی، خواہ تین کی نیت ہو؛ اس لئے کہ اس سے پہلے جملہ میں تین الگ الگ وقتوں میں طلاق کا وقوع اس لئے مانا گیا تھا کہ "لِلسُّنَّةِ" میں لام بمعنی "الوَقْت" تھا اور وقتِ سنت تین طہروں پر محیط ہے؛ لہذا الگ الگ وقتوں میں نیت کرنا؛ الفاظ میں گنجائش ہونے کی وجہ سے درست تھا؛ لیکن جب قائل نے تینوں طلاق کے بہ یک وقت وقوع کی نیت کی، تو مختلف اوقات میں وقوع کا احتمال ختم ہو گیا اور تینوں کے ایک ساتھ وقوع کا حکم کیا گیا؛ مگر اس صورت میں ایک ساتھ تین کے وقوع کی نیت کرنے کی صورت میں صرف ایک طلاق بہ حالت طہر واقع ہوگی؛ کیوں کہ تین مختلف اوقات میں وقوع کا احتمال خود اس نے ختم کر دیا اور "ثَلاثًا" کا لفظ اس نے ذکر نہیں کیا اور خود "طَالِقٌ" میں تین کے احتمال کی گنجائش نہیں ہے؛ اس لئے صرف ایک طلاق بہ حالتِ طہر واقع ہوگی،

(۱) تبيين الحقائق ٢/ ١٩٤، البحر الرائق ٣/ ٢٦١، الدر المختار مع رد المحتار ٢/ ٤٢٠.

''صاحب فتح القدیر'' نے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے(١)۔

﴿اپنی بیوی اور کسی مرد؛ دونوں کو خطاب کر کے کہا: ''إِحْدَ اكُمَا طَالِقٌ''﴾

وَفِي الخَانِيَّةِ: لَوْ جَمَعَ بَيْنَ مَنكُوحَتِهِ وَرَجُلٍ، فَقَالَ: إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ: کوئی شخص اگر اپنی منکوحہ اور کسی مرد کے بارے میں یہ کہے: ''إِحْدَ اكُمَا طَالِقٌ''، تو اس صورت میں مرد پر تو طلاق ہوگی ہی نہیں؛ مگر اس کی بیوی پر طلاق کا کیا حکم ہے؟ امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیوی پر بھی طلاق نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ یہ جملہ خبر یہ ہے، جس میں دونوں کے بارے میں طلاق والا ہونے کی خبر دی گئی ہے اور طلاق والا مرد بھی ہوتا ہے، بایں معنی کہ طلاق کے معنی جدائیگی کے ہیں اور یہ جدائیگی شوہر کے حق میں بھی متحقق ہوتی ہے؛ لہذا جب دونوں اس کے ساتھ متصف ہوسکتے ہیں، تو پھر بالتعیین بیوی اس کا مصداق نہیں ہوئی، اس واسطے اس پر طلاق نہیں ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیوی کو طلاق ہوجائے گی، مرد محل طلاق نہیں ہے۔

اور اگر اپنی منکوحہ اور کسی اجنبیہ عورت کے بارے میں کہے: ''طَلَّقْتُ إِحْدَيكُمَا''، اس صورت میں اس کی بیوی پر طلاق ہوجائے گی؛ کیوں کہ اس میں ماضی کے صیغہ سے طلاق دی گئی ہے، جو شرعاً انشاءِ طلاق کے لئے موضوع ہے، پس یہاں انشاء متعین ہے، اور طلاق کا انشاء منکوحہ کے لئے ہوتا ہے، نہ کہ اجنبیہ کے لئے؛ لہذا اس کی بیوی پر طلاق ہوجائے گی۔

اور اگر منکوحہ و اجنبیہ کو ''إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ'' کہا اور کچھ نیت نہیں کی، تو امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بلانیت منکوحہ کو طلاق نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ یہ جملہ خبر یہ ہے، جس میں اخبار عن الطلاق کا احتمال ہے اور یہ خبر اجنبیہ کے بارے میں بھی صادق ہوسکتی ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ اس اجنبیہ کو اس کے شوہر نے کبھی طلاق دی ہو؛ لہذا یہ جملہ خاص طور سے بیوی کے لئے نہیں ہوا؛ اس لئے بیوی کو طلاق نہیں ہوگی اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس کو طلاق ہوجائے گی؛ کیوں کہ اجنبیہ بہر حال محل طلاق نہیں ہے۔

---

(١) شرح فتح القدير ٣/ ٣٤١-٣٤٢.

﴿صورتِ مذکورہ سے ملتی جلتی صورتیں، ان کا حکم اوران کا باہمی فرق﴾

وَلَوْ جَمَعَ بَيْنَ امْرَأَتِهِ وَمَا لَيْسَ بِمَحَلٍّ لِلطَّلَاقِ، كَالبَهِيمَةِ وَالحَجَرِ: اپنی منکوحہ اورایسی چیز جو محلِ طلاق نہ ہو، مثلاً پتھر اور جانور وغیرہ کے بارے میں شوہر کہے: "إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ"، حضرات شیخین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی؛ اس لئے کہ یہ اگر چہ جملہ خبریہ ہے؛ مگر ظاہر ہے کہ جو محلِ طلاق ہی نہ ہو اور کسی بھی طرح وہ معنی طلاق کا مصداق نہ بن سکتا ہو، اس کو "طَالِقٌ" کہنا لغو ہے؛ لہٰذا اس صورت میں بیوی کا اس کا مصداق ہونا متعین ہو گیا؛ اس لئے اس کو طلاق ہو جائے گی اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیوی پر طلاق واقع نہیں ہو گی۔

اور اگر زندہ و مردہ بیوی کے بارے میں یہ کہے: "إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ"، تو زندہ بیوی کو طلاق نہیں ہو گی؛ کیوں کہ جملہ خبریہ ہونے کی وجہ سے مردہ بیوی کے حق میں بھی یہ جملہ درست ہو سکتا ہے؛ اس لئے زندہ بیوی کو اس کا متعین مصداق نہ ہونے کی وجہ سے طلاق نہیں ہو گی۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ جن صورتوں میں وقوع طلاق کا حکم ہوا ہے، اگر ان میں شوہر یہ دعوی کرے کہ اس کی نیت بیوی کو طلاق دینے کی نہیں تھی، تو اس کی بات دیانۃً معتبر ہو گی، كَمَا لا يَخْفَى مِنْ ذَوِي العِلْمِ۔

﴿بیوی کو "يَا مُطَلَّقَةُ" کہا﴾

وَفِيهَا: لَوْ قَالَ لَهَا: يَا مُطَلَّقَةُ: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "يَا مُطَلَّقَةُ" کہے، تو اس کی چند صورتیں ہیں اور ہر صورت میں علیحدہ حکم ہے۔

﴿۱﴾ بیوی کا اس سے پہلے کوئی اور شوہر ہی نہ ہو، یہ اس کا پہلا نکاح ہو، تو اس کو طلاق ہو جائے گی۔

﴿۲﴾ پہلا کوئی شوہر تھا؛ مگر اس نے طلاق نہیں دی تھی؛ بلکہ اس کا انتقال ہو گیا تھا، تو بھی طلاق ہو جائے گی؛ اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں اخبار عن الطلاق کا احتمال نہیں ہے؛ لہٰذا یہ انشاءِ طلاق ہو گا۔

﴿۳﴾ بیوی کا کوئی پہلا شوہر تھا، جس نے اس کو طلاق دے دی تھی، تو اس صورت میں اگر شوہر نے اخبار کی نیت نہ کی ہو، تو بھی اس کو طلاق ہو جائے گی۔

﴿۴﴾ اسی تیسری صورت میں اگر اس نے اخبار کی نیت کا دعوی کیا، تو پھر اس کی بیوی پر طلاق نہیں ہو گی

اوراس کی یہ بات دیانۃً وقضاءً معتبر ہوگی؛ کیوں کہ اس کے مطلقہ ہونے کی وجہ سے ظاہر شوہر کی بات کا مؤید ہے، وَهَذَا هُوَ الصَّحِيحُ۔

﴿۵﴾ شوہر اس لفظ سے طلاق کے بجائے سب وشتم مراد لینے کا دعویٰ کرے، تو اس کی یہ بات صرف دیانۃً معتبر ہوگی، قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی؛ کیوں کہ ''سب وشتم'' ہر اس لفظ کو کہا جاتا ہے، جس سے لوگ عار محسوس کریں اور یہ بات ''مطلقہ'' کے لفظ میں پائی جاتی ہے، عورتیں اس سے عار محسوس کرتی ہیں؛ اس لئے دیانۃً اس کی بات کا اعتبار ہوگا؛ مگر خلاف ظاہر ہونے کی وجہ سے قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ طلاق وعتاق میں اصل مدار الفاظ پر ہوتا ہے اور الفاظ کی نوعیت کے مطابق ہی ان میں حکم ہوتا ہے، چنانچہ الفاظ کے علاوہ وہ اگر کوئی اور نیت ظاہر کرے، تو وہ بھی اسی حد تک معتبر ہے، جس کی الفاظ اجازت دیتے ہوں، الفاظ کے دائرہ سے باہر نیت کا اعتبار نہیں ہوتا۔

الأَصلُ الثَّانِي مِنَ التَّاسِعِ: وَهُوَ أَنَّهُ لا يُشْتَرطُ مَعَ نِيَّةِ القَلْبِ التَّلَفُّظُ فِي جَمِيعِ العِبَادَاتِ، وَلِذَا قَالَ فِي المَجْمَعِ (١): وَلا مُعْتَبَرَ بِاللِّسَانِ، وَهَلْ يُسْتَحَبُّ التَّلَفُّظُ أَوْ يُسَنُّ أَوْ يُكْرَهُ؟ أَقْوَالٌ: أَخْتَارَ فِي الهِدَايَةِ(٢) الأَوَّلَ لِمَنْ لَمْ تَجْتَمِعْ عَزِيمَتُهُ، وَفِي فَتْحِ القَدِيرِ (٣): لَمْ يُنْقَلْ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ التَّلَفُّظُ بِالنِّيَّةِ، لا فِي حَدِيثٍ صَحِيحٍ، وَلا فِي ضَعِيفٍ، وَزَادَ ابْنُ أَمِيرِ الحَاجِّ (٤): أَنَّهُ لَمْ يُنْقَلْ عَنِ الأَئِمَّةِ الأَرْبَعَةِ، وَفِي المُفِيدِ(٥): كَرِهَ بَعْضُ مَشَايِخِنَا النُّطْقَ بِاللِّسَانِ، وَرَآهُ الآخَرُونَ سُنَّةً، وَفِي المُحِيطِ(٦): الذِّكْرُ بِاللِّسَانِ سُنَّةٌ، فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ: اللّٰهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ صَلاةَ كَذَا، فَيَسِّرْهَا لِي، وَتَقَبَّلْهَا مِنِّي، وَنَقَلُوا فِي كِتَابِ الحَجِّ: أَنَّ طَلَبَ التَّيْسِيرِ لَمْ يُنْقَلْ إِلَّا فِي الحَجِّ بِخِلافِ بَقِيَّةِ العِبَادَاتِ، وَقَدْ حَقَّقْنَاهُ فِي شَرْحِ الكَنْزِ (٧)، وَفِي القِنْيَةِ وَالمُجْتَبَى(٨): المُخْتَارُ أَنَّهُ مُسْتَحَبٌّ، وَخَرَجَ عَنْ هَذَا الأَصْلِ مَسَائِلُ:

مِنْهَا: النَّذْرُ، لا تَكْفِي فِي إِيجَابِهِ النِّيَّةُ؛ بَلْ لا بُدَّ عَنِ التَّلَفُّظِ بِهِ، صَرَّحُوا بِهِ فِي بَابِ الاعْتِكَافِ، وَمِنْهَا: الوَقْفُ، وَلَوْ مَسْجِدًا، لا بُدَّ مِنَ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَيْهِ، وَأَمَّا تَوَقُّفُ شُرُوعِهِ فِي الصَّلاةِ وَالإِحْرَامِ عَلَى الذِّكْرِ، وَلا تَكْفِي النِّيَّةُ، فَلأَنَّهُ مِنَ

الشَّـرائِطِ لِلشُّرُوعِ، وَأَمَّا الطَّلاقُ وَالعِتَاقُ، فَلا يَقَعَانِ بِالنِّيَّةِ؛ بَلْ لا بُدَّ مِنَ التَّلَفُّظِ، إلَّا فِـي مَسْئَلَةٍ فِي فَتَاوَى قَاضِي خَانْ (٩): هِـيَ: رَجُلٌ لَهُ امْرَأَتَانِ: عَمْرَةُ وَزَيْنَبُ، فَـقَـالَ: يَـا زَيْـنَبُ! فَأَجَابَتْهُ عَمْرَةُ، فَقَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ ثَلاثًا، وَقَعَ الطَّلاعُ (١٠) عَلٰى الَّتِي أَجَابَتْ، إنْ كَانَتْ امْرَأَتَهُ، وَإنْ لَمْ تَكُنْ امْرَأَتَهُ، بَطَلَ، لأَنَّهُ أَخْرَجَ الجَوَابَ لِـكَـلامِ الَّتِي أَجَابَتْهُ، وَإنْ قَـالَ: نَـوَيْـتُ زَيْـنَبَ، طُلِّقَتْ زَيْنَبُ، انتهى. فَقَدْ وَقَعَ الطَّلاقُ عَلٰى زَيْنَبَ بِمُجَرَّدِ النِّيَّةِ. وَمِنْهَا: حَدِيْثُ النَّفْسِ لا يُؤَاخَذُ بِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ، أَوْ يَعْمَلْ بِهِ، كَمَا فِي حَدِيْثِ مُسْلِمٍ (١١)، وَحَاصِلُ مَا قَالُوْهُ: إنَّ الَّذِي يَقَعُ فِي النَّفْسِ مِنْ قَصْدِ المَعْصِيَةِ أَوْ الطَّاعَةِ عَلٰى خَمْسِ مَرَاتِبَ:

الهَاجِسُ: وَهُوَ مَا يُلْقَى فِيْهَا، ثُمَّ جَرَيَانُهُ فِيْهَا: وَهُوَ الخَاطِرُ، ثُمَّ حَدِيْثُ النَّفْسِ: وَهُوَ مَا يَقَعُ فِيْهَا مِنَ التَّرَدُّدِ، هَلْ يَفْعَلُ أَوْ لا؟ ثُمَّ الهَمُّ: وَهُوَ تَرْجِيْحُ قَصْدِ الفِعْلِ، ثُمَّ العَزْمُ: وَهُوَ قُوَّةُ ذٰلِكَ القَصْدِ وَالجَزْمُ بِهِ، فَالْهَاجِسُ لا يُؤَاخَذُ بِهِ إجْمَاعًا، لأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ فِعْلِهِ، وَإنَّمَا هُوَ شَيْءٌ وَرَدَ عَلَيْهِ، لا قُدْرَةَ لَهُ، وَلا صُنْعَ.

وَالخَاطِرُ وَالَّذِي بَعْدَهُ كَانَ قَادِرًا عَلٰى دَفْعِهِ، بِصَرْفِ الهَاجِسِ أَوَّلَ وُرُوْدِهِ، وَلٰكِنَّهُ هُوَ وَمَا بَعْدَهُ مِنْ حَدِيْثِ النَّفْسِ مَرْفُوْعَانِ بِالحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ، وَإذَا ارْتَفَعَ حَدِيْثُ النَّفْسِ ارْتَفَعَ مَا قَبْلَهُ بِالطَّرِيْقِ الأَوْلَى، وَهٰذِهِ الثَّلاثُ لَوْ كَانَتْ فِي الحَسَنَاتِ لَمْ يُكْتَبْ لَهُ بِهَا أَجْرٌ، لِعَدَمِ القَصْدِ.

وَأَمَّا الهَمُّ، فَقَدْ بُيِّنَ فِي الحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ(١٢): أَنَّ الهَمَّ بِالحَسَنَةِ، يُكْتَبُ حَسَنَةً، وَإنَّ الهَمَّ بِالسَّيِّئَةِ، لا يُكْتَبُ سَيِّئَةً، وَيُنْتَظَرُ، فَإنْ تَرَكَهَا لِلّٰهِ تَعَالَى كُتِبَتْ حَسَنَةً، وَإنْ فَعَلَهَا كُتِبَتْ سَيِّئَةً وَاحِدَةً، وَالأَصَحُّ فِي مَعْنَاهُ أَنَّهُ يُكْتَبُ عَلَيْهِ الفِعْلُ وَحْدَهُ، وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ وَاحِدَةً، وَأَمَّا الهَمُّ، فَمَرْفُوْعٌ، وَأَمَّا العَزْمُ فَالمُحَقِّقُوْنَ عَلٰى أَنَّهُ يُؤَاخَذُ بِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ مِنَ الهَمِّ المَرْفُوْعِ، وَفِي البَزَّازِيَّةِ مِنْ كِتَابِ الكَرَاهِيَةِ(١٣): هَمَّ بِمَعْصِيَةٍ لا يَأْثَمُ إنْ لَمْ يُصَمِّمْ عَزْمَهُ عَلَيْهِ، وَإنْ عَزَمَ يَأْثَمُ إثْمَ العَزْمِ، لا إثْمَ العَمَلِ بِالجَوَارِحِ، إلَّا أَنْ يَكُوْنَ أَمْرًا يَتِمُّ بِمُجَرَّدِ العَزْمِ كَالكُفْرِ، انتهى.

ترجمہ: نویں مبحث کا دوسرا ضابطہ: اور وہ یہ ہے کہ تمام عبادتوں میں قلب کی نیت کے ساتھ تلفظ شرط نہیں ہے اور اسی وجہ سے ''مجمع'' میں کہا ہے کہ زبان کا اعتبار نہیں ہے۔ اور تلفظ مستحب ہے، یا مسنون ہے، یا مکروہ؟ چند اقوال ہیں: ''ہدایہ'' میں پہلے قول کو اس شخص کے لئے اختیار کیا ہے، جس کا ارادہ مجتمع نہ ہوتا ہو اور ''فتح القدیر'' میں ہے کہ تلفظ بالنیۃ نبی کریم ﷺ اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم سے منقول نہیں ہے، نہ کسی صحیح حدیث میں اور نہ کسی ضعیف حدیث میں۔ اور ابن امیر الحاج نے اس پر یہ زیادتی کی ہے کہ یہ ائمہ اربعہ سے (بھی) منقول نہیں ہے۔ اور ''مفید'' میں ہے کہ ہمارے بعض مشائخ نے زبان سے (الفاظ نیت) بولنے کو مکروہ کہا ہے اور دیگر مشائخ اس کو سنت سمجھتے ہیں۔ اور ''محیط'' میں ہے کہ ذکر باللسان سنت ہے: لہذا مناسب یہ ہے کہ (یوں) کہے: ''**اَللّٰهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ صَلٰوةَ كَذَا فَيَسِّرْهَا لِي وَتَقَبَّلْهَا مِنِّي**''۔ اور حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے ''کتاب الحج'' میں ذکر کیا ہے کہ تیسیر کی (دعا) مانگنا صرف حج میں منقول ہے، بقیہ عبادات میں نہیں اور ہم نے اس کی تحقیق ''شرح کنز'' میں ذکر کی ہے۔ اور ''قنية'' و''مجتبى'' میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ (تلفظ بالنیۃ) مستحب ہے۔ اور اس ضابطہ سے چند مسائل خارج ہیں:

(متن کا حاشیہ)

(١) أي في مجمع البحرين وملتقى النيرين لابن الساعاتي (م: ٦٩٤ هـ)/ الصلاة ص: ١١٧.

(٢) الهداية ١/ ٨٠، ونصه: أما الذكر باللسان فلا معتبر به، ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته.

(٣) فتح القدير/ شروط الصلاة ١/ ٢٣٢.

(٤) كذا نقل عنه العلامة الشامي في رد المحتار ١/ ٢٧٩ (نعمانية).

(٥) لم يتيسر لي هذا الكتاب.

(٦) أيضاً لم يتيسر لي هذا الكتاب.

(٧) البحر الرائق ١/ ٢٩٣.

(٨) لم يتيسر لي هذان الكتابان.

(٩) فتاوى قاضي خان ١/ ٤٥٣.

(١٠) كذا في النسخة الهندية المتداولة، والصحيح: "الطلاق".

(١١) صحيح مسلم: الإيمان/ تجاوز الله تعالى عن حديث النفس والخواطر بالقلب ١/ ٧٧.

(١٢) رواه البخاري برقم: ٧٥٠١)، ومسلم برقم: ٣٤٩ وما بعدها، والترمذي برقم: ٣٠٧٣.

(١٣) البزازية على هامش الهندية ٦/ ٣٥٩.

ان میں سے نذر ہے،اس کے واجب ہونے کے لئے نیت کافی نہیں ہے؛ بلکہ اس کا تلفظ ضروری ہے اور باب الاعتکاف میں حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔اور انہی میں سے ایک وقف ہے، خواہ مسجد کا ہو، (اس میں) ایسا لفظ (کہنا) ضروری ہے، جو وقف پر دلالت کرتا ہو۔اور بہر حال نماز اور (حج کے) احرام کے شروع ہونے کا ذکر پر موقوف ہونا اور نیت کافی نہ ہونا، تو وہ اس لئے ہے کہ وہ شروع کی شرائط میں سے ہے۔اور بہر حال طلاق وعتاق، تو وہ نیت سے واقع نہیں ہوں گے؛ بلکہ تلفظ ضروری ہوگا، سوائے ایک مسئلہ کے جو قاضی خان میں (مذکور) ہے، وہ یہ کہ ایک آدمی کی دو بیویاں ہیں: عمرہ اور زینب، تو اس نے کہا: یا زینب! ، تو عمرہ نے جواب دیا، اس پر اس نے کہا: أَنْتِ طَالِقٌ ثَلاثًا، تو جس نے جواب دیا، اس پر طلاق واقع ہو جائے گی، بشرطے کہ وہ اس کی بیوی ہو اور اگر وہ اس کی بیوی نہ ہو، تو (یہ کلام) باطل ہو جائے گا؛ اس لئے کہ یہ جملہ اس عورت کے کلام کے جواب کے طور پر صادر ہوا ہے، جس نے جواب دیا تھا۔اور اگر وہ کہے کہ میں نے زینب کی نیت کی تھی، تو زینب کو طلاق ہو جائے گی۔ انتہی۔تو (اس صورت میں) زینب پر محض نیت سے طلاق واقع ہوگئی۔اور انہی مسائل میں سے حدیث النفس ہے، اس پر مواخذہ نہیں ہوگا، جب تک کہ اس کا تکلم نہ کرے، یا اس پر عمل نہ کرلے، جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں ہے۔اور اس بارے میں فقہائے کرام رحمہم اللہ نے جو فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دل میں معصیت یا طاعت کا جو قصد واقع ہوتا ہے، اس کے پانچ درجات ہیں:

"ہاجس" اور وہ: وہ ہے جس کا دل میں القاء ہو، پھر وہ دل میں گشت کرے اور وہ "خاطر" ہے، پھر "حدیث نفس" ہے اور وہ: وہ ہے کہ جس میں تردد پیدا ہو جائے کہ کرے یا نہ کرے، پھر "ہم" ہے اور وہ کر لینے کے ارادہ کی ترجیح (کا نام) ہے، پھر "عزم" ہے اور وہ اس (انجام دہی کے) قصد کی پختگی اور اس پر جزم (کا نام) ہے، تو "ہاجس" پر بالاجماع مواخذہ نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ اس کا فعل نہیں ہے، وہ ایسی چیز ہے، جو اس (کے دل) پر وارد ہوئی ہے، جس میں اس کی قدرت وعمل کو کوئی دخل نہیں ہے۔

اور "خاطر"؛ اور وہ درجہ جو اس کے بعد ہے، وہ اس کے ہٹانے پر قادر تھا، بایں معنی کہ "ہاجس" کو اس کے اول ورود کے وقت ختم کر دیتا؛ لیکن وہ (یعنی خاطر) اور جو اس کے بعد حدیث النفس ہے، حدیث صحیح کی وجہ سے مرفوع ہیں اور جب حدیث النفس مرفوع ہے، تو اس سے پہلے والا درجہ بدرجۂ اولی مرفوع ہوگا اور یہ تینوں درجات اگر حسنات میں متحقق ہوں، تو ان کی وجہ سے کوئی اجر نہیں لکھا جائے گا، کہ ارادہ نہیں پایا گیا۔

اور بہر حال "هَمّ" تو حدیث صحیح میں بیان کیا گیا ہے کہ نیکی کے "هَمّ" پر نیکی لکھی جائے گی اور برائی کے "هَمّ" پر برائی نہیں لکھی جائے گی؛ (بلکہ) اور انتظار کیا جائے گا، تو اگر وہ اللہ تعالیٰ کی وجہ سے اس کو ترک کر دے، تو نیکی لکھی جائے گی اور اگر وہ اس کو کر لے، تو ایک برائی لکھی جائے گی اور اصح قول اس کے معنی میں یہ ہے کہ ایسا کر لینے پر تنہا فعل کا گناہ لکھا جائے گا، "واحدة" کے معنی یہی ہیں اور رہا "هَمّ" تو وہ مرفوع ہے۔

اور بہر حال "عَزْم" تو محققین کا مذہب یہ ہے کہ اس پر مواخذہ ہوگا اور بعض محققین نے اس کو "هَمّ مرفوع" کے قبیل سے قرار دیا ہے۔ اور "بزازية، كتاب الكراهية" میں ہے کہ کسی نے معصیت کا ارادہ کیا، تو وہ گنہ گار نہیں ہوگا، بہ شرطے کہ اس کا عزم مصمم نہ ہو اور اگر پختہ ارادہ کر لیا، تو پختہ ارادہ کا گناہ ہوگا، نہ کہ اعضا سے عمل کرنے کا، الا یہ کہ وہ ایسا امر ہو، جو نیت سے مکمل ہو جاتا ہو، مثلاً کفر، انتہی۔

﴿نیت کے محل سے متعلق دوسرا ضابطہ: قلب کی نیت کے ساتھ تلفظ باللسان شرط نہیں﴾

تشریح: یہاں سے نیت کے محل سے متعلق دوسرا ضابطہ شروع ہو رہا ہے، وہ یہ کہ قلب کی نیت کے ساتھ تلفظ باللسان شرط نہیں ہے، اسی وجہ سے "مجمع البحرين" میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ زبان سے تلفظ کسی بھی درجہ میں معتبر نہیں ہے، تاہم اس کے حکم اور درجہ میں حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ کے مختلف اقوال ہیں:

﴿١﴾ مستحب ہے؛ چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ نے "قنیہ" اور "مجتبیٰ" کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ یہی مختار بھی ہے اور جس کا ارادہ مجتمع نہ ہوتا ہو، اس کے لئے بھی "صاحب ہدایہ" نے اس کو مستحب کہا ہے۔

﴿٢﴾ مسنون ہے، جیسا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے "مفید" کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ بعض مشائخ اس کی مسنونیت کے قائل ہیں۔ اور "محیط" میں زبان سے تلفظ کو مسنون قرار دے کر تحریر کیا ہے کہ ان الفاظ سے نیت کرنا مناسب ہے: "اللّٰهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ صَلاةَ كَذَا، فَيَسِّرْهَا لِي، وَتَقَبَّلْهَا مِنِّي"۔

﴿٣﴾ بعض فقہا نے فرمایا ہے کہ زبان سے تلفظ جائز ہے، كَمَا فِي البَحْرِ الرَّائِقِ (١)۔

﴿٤﴾ مکروہ ہے، "مفید" میں بعض مشائخ کی جانب اس کو منسوب کیا گیا ہے۔

﴿٥﴾ بدعت ہے، "صاحبِ فتح القدیر" کی رائے یہی ہے، انہوں نے تحریر کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم اور حضراتِ تابعین رحمہم اللہ سے زبان سے تلفظ کرنا نہ کسی صحیح حدیث میں منقول

---

(١) البحر الرائق ١/ ٢٩٣.

ہے اور نہ کسی ضعیف حدیث میں، آپ ﷺ کے بارے میں تو منقول یہ ہے کہ ”كَانَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلاةِ كَبَّرَ“ (آپ ﷺ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے، تو فوراً تکبیر کہتے)۔ اور علامہ ابن امیر الحاج نے مزید فرمایا ہے کہ ائمہ اربعہ رحمہم اللہ سے بھی یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے نیت کے تلفظ کو مشروع کہا ہو۔

اس بارے میں صحیح بات یہ ہے۔ جس سے ان مختلف اقوال میں تطبیق اور ان کے محل کی تعیین ہو جاتی ہے۔ کہ اگر نیت کا زبان سے تلفظ مسنون سمجھ کر کیا جائے، تو یہ بدعت اور مکروہ ہے؛ کیوں کہ بدعت نام ہے غیر مسنون کو مسنون سمجھنے کا، جب کہ زبان سے نیت کا تلفظ مسنون نہیں ہے، اور اگر مسنون سمجھے بغیر زبان سے تلفظ کیا جائے، تو یہ جائز اور مباح ہے اور اگر اس غرض سے زبان سے تلفظ ہو کہ اس کے بغیر دل مجتمع نہیں ہوتا اور نیت میں پختگی پیدا نہیں ہوتی، تو یہ مسنون و مستحب بایں معنی ہے کہ یہ بہتر طریقہ اور پسندیدہ بات ہے۔

﴿منوی کا تلفظ کن الفاظ سے ہوگا؟﴾

ایک دوسری بات یہاں یہ ہے کہ زبان سے منوی کا ”تلفظ“ کن الفاظ سے ہوگا؟

تو اوپر ”محیط“ کے حوالہ سے نیت کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔ اور ”قنیہ“ میں ذکر کیا گیا ہے کہ سنت و نفل نماز کی نیت ان الفاظ سے ہوگی: ”اللّٰهُمَّ إِنِّي أُرِيْدُ الصَّلاةَ، فَيَسِّرْهَا لِي، وَتَقَبَّلْهَا مِنِّي“ اور فرض نماز کے الفاظ یہ ہوں گے: ”اَللّٰهُمَّ إِنِّي أُرِيْدُ أَنْ أُصَلِّيَ فَرْضَ الوَقْتِ أَوْ فَرْضَ كَذَا، فَيَسِّرْهُ لِي وَتَقَبَّلْهُ مِنِّي“ اور مقتدی ان الفاظ سے نیت کرے: ”اَللّٰهُمَّ إِنِّي أُرِيْدُ أَنْ أُصَلِّيَ فَرْضَ الوَقْتِ مُتَابِعًا لِهٰذَا الإِمَامِ، فَيَسِّرْهُ لِي وَتَقَبَّلْهُ مِنِّي“ اور جنازہ کی نماز میں یہ الفاظ کہے: ”اَللّٰهُمَّ إِنِّي أُرِيْدُ أَنْ أُصَلِّيَ لَكَ وَأَدْعُوْ لِهٰذَا المَيِّتِ فَيَسِّرْهُ لِي وَتَقَبَّلْهُ مِنِّي“؛ مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ان الفاظ سے نیت نہیں کرنی چاہیے، ایک تو اس وجہ سے کہ یہ الفاظ تیسیر عمل اور قبول دعا کے ہیں، جب کہ مسئلہ منوی کے تلفظ کا ہے، دوسرے یہ کہ یہ الفاظ حج کی نیت کے موقع پر وارد اور منقول ہیں، جو ایک طویل مدتی اور مشقت بھرا عمل ہے؛ لہذا اس میں یہ دعا مانگنا معقول بھی ہے، جب کہ نماز ایک مختصر اور آسان عمل ہے؛ اس لئے اس میں یہ دعا نہیں ہوگی؛ بلکہ اس میں صرف منوی کا تلفظ کیا جائے گا(١)، البتہ علامہ زیلعی رحمہ اللہ کا رجحان اسی طرف ہے کہ نماز اور غیر نماز تمام عبادتوں میں اسی طرح نیت ہوگی(٢)۔

---

(١) البحر الرائق ١/٢٩٣.

(٢) التحقيق الباهر.

﴿بعض امور میں زبان سے تلفظ ضروری ہے﴾

وَخَرَجَ عَنْ هَذَا الأَصْلِ مَسَائِلُ: اوپر ضابطہ ذکر کیا گیا کہ جمیع عبادات میں زبان سے تلفظ ضروری نہیں ہے، مگر بعض مسائل اور بعض امور ایسے ہیں کہ ان میں دل کا قصد وارادہ کافی نہیں ہے؛ بلکہ زبان سے تلفظ ضروری ہے، اس کے بغیر ان پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا، ان امور میں سے ایک ''نذر'' ہے، ''نذر'' کے لغوی معنی وعدہ کرنے کے ہیں، خواہ اچھے کام کا وعدہ ہو، یا برے کام کا۔ اور شرعاً ''نذر'' یہ ہے کہ اس قربت اور عبادت کو اپنے اوپر لازم کر لینا، جو اس پر لازم نہیں ہے(۱)۔ تو نذر کے لزوم کے لئے یہ ضروری ہے کہ زبان سے اس کا تلفظ ہو، محض نیت وارادہ سے اس کا وجوب نہیں ہوگا۔

یہی حکم وقف کا بھی ہے، کوئی بھی چیز وقف کی جائے، خواہ مسجد ہی کیوں نہ ہو، اس کے وقف ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ زبان سے تلفظ ہو، محض ارادۂ وقف سے وقف تام نہیں ہوگا۔

﴿ایک اشکال اور اس کا جواب﴾

وَأَمَّا تَوَقُّفُ شُرُوعِهِ فِي الصَّلاةِ وَالإِحْرَامِ عَلَى الذِّكْرِ: یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے اور اس کا تعلق نماز میں نیت کے تلفظ کی شرط سے ہے؛ لہذا اس کو ''وَخَرَجَ عَنْ هَذَا الأَصْلِ مَسَائِلُ'' سے قبل مصنف علیہ الرحمہ کو ذکر کرنا چاہیے تھا۔

اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے نماز کے بارے میں یہ اصول بتلایا کہ اس میں نیۃ القلب کافی ہے، تلفظ باللسان ضروری نہیں ہے؛ حالاں کہ نماز کے بارے میں معلوم ہے کہ اس کے شروع ہونے کے لئے محض دل سے نیت کر لینا کافی نہیں ہے؛ بلکہ تکبیر تحریمہ ضروری ہے، اسی طرح حج میں محض دل کی نیت کافی نہیں ہے؛ بلکہ زبان سے تلبیہ پڑھنا ضروری ہے؛ لہذا آپ کا یہ کہنا کیوں کر صحیح ہے کہ نماز وغیرہ میں نیۃ القلب کافی ہے؟

تو مصنف علیہ الرحمہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ نماز میں تحریمہ کہنا اور حج میں تلبیہ پڑھنا یہ شروع کے شرائط میں سے ہے اور شرطِ شئی، شئی سے خارج ہوتی ہے؛ لہذا یہ اصل نیت جس پر نماز کے شروع کا دارومدار ہے، اس سے خارج ہوں گی اور یہ اشکال واقع نہیں ہوگا؛ مگر اس سے بہتر جواب وہ ہے، جو شارح علامہ حموی رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ نیت کے تلفظ کی بات چل رہی ہے کہ اس کا تلفظ ضروری نہیں ہے اور نماز اور ایسے ہی حج میں بھی نیت کا تلفظ

---

(۱) الفقه الإسلامي وأدلته ٤/٢٥٥٢.

ضروری نہیں ہے، جس کا تلفظ ضروری ہے، یعنی تحریمہ یا تلبیہ کا، تو وہ نیت نہیں ہے؛ بلکہ نیت سے ماسوا چیزیں ہیں، **فانْدَفَعَ الإشْكالُ بِحَذافِيرِهِ**۔

﴿طلاق وعتاق کے تحقق کے لیے تلفظ ضروری ہے، البتہ ایک مسئلہ مستثنیٰ ہے﴾

وَأَمَّا الطَّلاقُ وَالعِتَاقُ، فَلا يَقَعانِ بِالنِّيَّةِ؛ بَلْ لا بُدَّ مِنَ التَّلَفُّظِ: جن امور میں نیت کافی نہیں ہے، ان میں سے طلاق وعتاق بھی ہیں، ان کے تحقق کے لئے بھی زبان سے تلفظ ضروری ہے، البتہ طلاق کا ایک مسئلہ اس سے مستثنیٰ ہے، اس میں طلاق کے تلفظ کے بغیر بیوی پر طلاق واقع ہوگئی ہے، وہ مسئلہ قاضی خان کے حوالہ سے مصنف علیہ الرحمہ نے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ ایک شخص کی دو بیویاں ہیں: عمرہ اور زینب، اس نے زینب کو آواز دی اور کہا: یا زینب! ؛ مگر عمرہ بول پڑی کہ ہاں!، اس شخص نے اسی کو کہہ دیا کہ "أَنتِ طالِقٌ ثَلاثًا"، تو اس عمرہ نامی بیوی پر -جس نے جواب دیا ہے- طلاق واقع ہو جائے گی؛ کیوں کہ طلاق کے الفاظ اسی کو مخاطب بنا کر کہے گئے ہیں۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے زینب کو طلاق دینے کے لئے یہ الفاظ کہے تھے، جیسا کہ واقعہ بھی یہی ہے، تو زینب پر بھی طلاق واقع ہو جائے گی، تو اس مسئلہ میں زینب پر بغیر الفاظ کے محض نیت کی وجہ سے طلاق ہوگئی؛ اس لئے کہ اس صورت میں جو الفاظ کہے گئے ہیں، وہ عمرہ کو کہے گئے ہیں، نہ کہ زینب کو؛ لہذا عمرہ پر طلاق؛ الفاظ کی وجہ سے ہو گی اور زینب پر محض نیت کی وجہ سے۔

مگر شارح علامہ حموی رحمہ اللہ نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی محض نیت کی وجہ سے زینب پر طلاق نہیں ہوئی ہے؛ بلکہ الفاظ کا بھی دخل ہے، کیوں کہ الفاظ بہر حال بولے گئے ہیں خواہ وہ کسی اور کے لئے ہی سہی، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ زینب پر محض نیت کی وجہ سے طلاق پڑ گئی۔

اسی کے قریب ایک اور جزئیہ "مبسوط سرخسی" میں مذکور ہے، وہ یہ کہ کسی نے کہا: "زَيْنَبُ طَالِقٌ" اور حال یہ ہے کہ اس کی جو بیوی معروف ہے، اس کا نام زینب ہے، تو اس پر طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ اس نام کی میری ایک اور بیوی ہے، جس سے میں نے خفیۃً نکاح کیا تھا اور اس جملہ میں میری مراد وہی بیوی تھی، تو اس کی اس نیت کی وجہ سے اس پر بھی طلاق ہو جائے گی۔ تو اس مسئلہ میں معروف زینب پر الفاظ کی وجہ سے طلاق ہوئی اور غیر معروف زینب پر محض نیت کی وجہ سے طلاق ہوئی (١)۔

---

(١) المبسوط للسرخسي ٦/ ٢١٦.

حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں دوسری بیوی پر محض نیت کی وجہ سے طلاق نہیں ہوئی؛ بلکہ اس کے اس اقرار اور نیت کے اظہار کی وجہ سے دوسری بیوی پر طلاق ہوئی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اپنی اس نیت کو ظاہر نہ کرے، تو پھر اس دوسری بیوی پر وقوع طلاق کا حکم نہیں ہوگا۔ اور اقرار واظہار الفاظ سے ہوا ہے؛ اس لئے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ محض نیت کی وجہ سے ان پر طلاق واقع ہوگئی، واللہ اعلم۔

﴿حدیث النفس میں جزا یا سزا کے لیے تلفظ ضروری ہے﴾

وَمِنهَا: حَدِيثُ النَّفسِ لا يُؤاخَذُ بِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ، أَوْ يَعْمَلْ بِهِ: وہ امور و مسائل جن میں محض نیۃ القلب پر کوئی حکم نہیں لگتا؛ بلکہ ان پر حکم کے ترتب کے لئے زبان سے تلفظ ضروری ہے، ان میں سے حدیث النفس بھی ہے، ''حدیث النفس''، یعنی دل کا خیال، تو محض دل کے خیال پر کوئی جزا، یا سزا نہ ہوگی، تا آں کہ اس کا تکلم، یا اس کے مطابق عمل نہ کرلے، جیسا کہ ایک صحیح حدیث میں آں حضور ﷺ نے صراحت فرمائی ہے کہ: ''إِنَّ اللّٰهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ'' (١)، یعنی اللہ تعالیٰ نے میری امت کے افراد کے دل میں آنے والے خیالات کو معاف فرما رکھا ہے، تا آں کہ وہ ان کا تکلم یا ان پر عمل نہ کرلے۔

﴿دل میں آنے والے خیال کے مراتب اور ان کا حکم﴾

آگے مصنف علیہ الرحمہ نے دل میں آنے والے خیال کے مراتب ودرجات اور ان کے احکام بیان فرمائے ہیں، فرماتے ہیں کہ دل میں جو معصیت وطاعت کا خیال پیدا ہوتا ہے، اس کے پانچ درجات ہیں:

﴿١﴾ ہاجس: یعنی وہ خیال جو دل میں پیدا ہوا اور فوراً ہی ختم ہوجائے۔

﴿٢﴾ خاطر: یعنی دل میں خیال آئے اور ذرا ٹھہرے؛ مگر اس سے قبل کہ اس کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں سوچا جائے، وہ ختم ہوجائے۔

﴿٣﴾ حدیث النفس: یعنی دل میں خیال آئے اور اتنی دیر ٹھہرے کہ اس کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں کچھ تردد ہونے لگے، اس کے بعد ختم ہوجائے۔

﴿٤﴾ ھم: یعنی دل میں خیال آئے اور اس کے انجام دینے کا رجحان پیدا ہوجائے، پھر ختم ہوجائے۔

﴿٥﴾ عزم: یعنی دل میں خیال آئے اور اس کے انجام دینے کا پختہ ارادہ بھی کرلیا جائے۔

---

(١) رواه البخاري/ الطلاق/ الطلاق في الإغلاق والكره، إلخ.

پھران خیالات کی دوصورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ معصیت کا خیال ہو، دوسرے یہ کہ طاعت کا خیال ہو، اگر معصیت کا خیال ہو، تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ ''ہاجس'' کے درجہ میں ہو، تو اس پر بالاتفاق مواخذہ اور گرفت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ درجہ غیر اختیاری ہے، دل میں ازخود خیالات کا آنا اور پھران کا یک دم چلے جانا، یہ انسان کے اختیار سے باہر کی چیز ہے، اس لئے ''لا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفسًا إلَّا وُسعَهَا'' کے ضابطہ کے تحت اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر معصیت کا خیال ''خاطر'' اور ''حدیث النفس'' کے درجہ میں ہو، تو اس پر بھی کوئی مواخذہ نہیں ہے، از روئے عقل تو معصیت کے اس درجہ خیالات پر مواخذہ ہونا چاہیے؛ کیوں کہ ''ہاجس'' کا درجہ تو غیر اختیاری ہے؛ مگران دونوں درجات میں انسان کے اختیار کو ایک گونہ دخل ہے، بایں معنیٰ کہ جب ''ہاجس'' کے درجہ میں معصیت کا خیال پیدا ہوا، تو اس کو فوراً ختم کرنا چاہیے تھا، بایں طور کہ دل کو اس کی طرف سے ہٹالینا چاہیے تھا؛ مگر اس شخص نے ایسا نہیں کیا؛ بلکہ اس کو دل میں جگہ دی اور اس کو پرورش کرکے ''خاطر'' اور ''حدیث النفس'' کے مقام پر پہنچادیا، اس بنا پر ان درجات میں معصیت کا خیال بہ لحاظِ عقل قابلِ مواخذہ ہے؛ لیکن ایک صحیح روایت میں ''حدیث النفس'' پر مواخذہ کا نہ ہونا صراحۃً وارد ہے اور اسی روایت سے دلالۃً ''خاطر'' پر بھی مواخذہ نہ ہونا ثابت ہوتا ہے، وہ روایت وہی ہے جس کا تذکرہ اوپر آچکا: ''إنَّ اللّٰهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أنفُسُهَا مَا لَمْ مَا لَمْ تَعْمَلْ أوْ تَتَكَلَّمْ''، یہ روایت ''حدیث النفس'' کے قابلِ مواخذہ نہ ہونے پر صریح ہے؛ لہٰذا جو خیالاتِ معصیت اس سے کم درجہ کے ہوں گے، یعنی ''خاطر'' اور ''ہاجس''، تو وہ بدرجہ اولیٰ قابلِ مواخذہ نہ ہوں گے۔

اسی طرح اگر ان درجات میں سے کسی بھی درجہ میں طاعت کا خیال دل میں پیدا ہو، تو جس طرح معصیت کا خیال ان درجات میں قابلِ مواخذہ نہیں ہے، اسی طرح طاعت کا خیال بھی ان درجات میں مستحق ثواب نہیں ہے؛ کیوں کہ ان درجات میں بہر حال انجام دہی کا قصد نہیں ہوتا، کرنے یا نہ کرنے کے تردد کے مرحلہ ہی میں وہ خیال ختم ہوجاتا ہے۔

اور ''ھَمّ''، جو چوتھا درجہ ہے، اس کا حکم ایک حدیث میں صراحۃً مذکور ہے، وہ یہ کہ: اگر نیکی کا ''ھَمّ'' پیدا ہوا اور اس پر عمل نہیں کیا، تو ایک نیکی اللہ کے یہاں لکھی جائے گی اور اگر اس پر عمل کیا، تو دس نیکیوں سے لے کر سات سو؛ بلکہ اس بھی زائد نیکیوں کا ثواب ملتا ہے اور اگر گناہ کا ''ھَمّ'' پیدا ہوا اور پھر اس پر عمل نہیں کیا، تو ایک نیکی کا استحقاق ہوگا اور اگر اس کے تقاضہ پر عمل کرلیا، تو ایک برائی لکھی جائے گی (١)، اس حدیث سے ''ھَمّ'' خواہ وہ طاعت کا ہو، یا معصیت کا، ہر دو کا حکم معلوم ہوگیا۔

(حاشیہ اگلے صفحہ پر)

﴿درجۂ ہم میں ترکِ معصیت پر نیکی لکھے جانے کی شرط﴾

البتہ "هَمّ" کے سلسلہ میں دو باتیں تفصیل طلب ہیں: ایک یہ کہ معصیت کے ترک پر جو نیکی لکھی جاتی ہے؛ اس میں کیا یہ شرط ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے خوف کی وجہ سے ترک ہو؟ یا مطلقاً ترک پر، خواہ کسی بھی وجہ سے ترک ہو، نیکی کا استحقاق ہوتا ہے؟

اس بارے میں بعض فقہا کی رائے یہ ہے کہ معصیت کے مطلق ترک پر نیکی کا استحقاق ہوگا، خواہ اس کو اللہ تعالیٰ کے خوف کی وجہ سے ترک کیا ہو، یا لوگوں کے ڈر کی وجہ سے ترک کیا ہو، یا موقع اور قدرت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ترک کیا ہو؛ کیوں کہ اس بارے میں احادیث مطلق ہیں: "مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللّٰهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً"، اس میں مطلق عدم عمل پر نیکی کا وعدہ کیا گیا ہے، خواہ عدم عمل کی صورت کچھ بھی ہو۔ نیز معصیت کا ترک "كَفّ عَنِ الشَّرّ" کے قبیل سے ہے اور "كَفّ عَنِ الشَّرّ" پر حدیث میں صدقہ کا ثواب مصرح ہے: وَلْيُمْسِكْ عَنِ الشَّرِّ فَإِنَّهَا لَهُ صَدَقَةٌ (١)۔ اور بعض فقہا فرماتے ہیں کہ نیکی کے استحقاق کے لئے یہ شرط ہے کہ اس معصیت کو خوفِ خدا اور رضائے الٰہی کے پیشِ نظر چھوڑے، اگر مجبوراً چھوڑا، بایں طور کہ موقع نہ مل سکا، یا اس پر قدرت حاصل نہ ہوسکی وغیرہ، تو پھر ایسے ترک پر نیکی کا استحقاق نہیں ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں اس شرط کی تصریح مذکور ہے، چنانچہ وارد ہے: وَإِنْ تَرَكَهَا مِنْ أَجْلِي فَاكْتُبُوْهَا لَهُ حَسَنَةً(٢)، وَالحَدِيْثُ يُفَسِّرُ بَعْضُهَا بَعْضًا" کے تحت یہی رائے راجح معلوم ہوتی ہے۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ)

(١) لفظ الحديث هذا: إن الله كتب الحسنات والسيئات، ثم بين ذلك، فمن هم بحسنة، فلم يعملها، كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها، فعملها، كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبع مأة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومن هم بسيئة، فلم يعملها، كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها، فعملها كتبها الله له عنده سيئة واحدة. (رواه البخاري ومسلم).

(متعلقہ صفحہ کا حاشیہ)

(١) صحيح البخاري/ الزكاة/ باب على مسلم صدقة، صحيح مسلم/ الزكاة/ اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف.

(٢) صحيح البخاري/ التوحيد/ قول الله تعالى: يريدون أن يبدلوا كلام الله، وصحيح مسلم/ الإيمان/ إذا هم المسلم بحسنة، إلخ، ونصه: "إنما تركها من جرّاي".

دوسری بات یہ ہے کہ اگر معصیت کے "هَمّ" کے مطابق عمل کرلیا جائے، تو اس صورت میں صرف عمل کا گناہ ہوگا، یا "هَمّ" کا گناہ بھی ہوگا؟ تو بعض فقہا کی رائے یہ ہے کہ "هَمّ" اور "عمل" دونوں کا گناہ ہوگا؛ مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ صرف عمل اور فعل کا گناہ ہوگا، رہا "هَمّ" تو وہ معاف ہے۔ جمہور علما تو یہی فرماتے ہیں کہ نفس "هَمّ" معاف ہے، خواہ کسی بھی مقام اور کسی بھی موقع پر معصیت کا "هَمّ" ہو، کہ نصوص مطلق ہیں؛ البتہ بعض علما کی رائے یہ ہے کہ اگر حرم مکی میں معصیت کا "هَمّ" ہو، تو خواہ اس پر عمل نہ کرے، تب بھی اس پر مواخذہ ہوگا، وہ معاف نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کے بارے میں قرآن میں مذکور ہے ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (١)﴾، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو (رضی اللہ عنہ) کے بارے میں منقول ہے کہ جب وہ حج کے لئے جاتے، تو دو خیمے لگاتے تھے، ایک حرم کے اندر اور دوسرا باہر، حرم میں اگر اپنے اہل وعیال یا خدام یا متعلقین میں سے کسی کو کسی بات پر سرزنش یا عتاب کرنا ہوتا، تو حرم کے باہر والے خیمے میں جا کر یہ کام کرتے تھے، لوگوں نے مصلحت دریافت کی، تو فرمایا کہ ہم سے یہ بیان کیا جاتا تھا کہ انسان جو عتاب وناراضی کے وقت "كلاَّ" "وَاللهِ!" یا "بَلَى وَاللهِ!" کے الفاظ بولتا ہے یہ بھی "إلحَادٌ فِي الحَرَمِ" میں داخل ہے (٢)۔

﴿عزم کا حکم﴾

اور "عزم" جو پانچواں اور آخری درجہ ہے، اس کے حکم میں اختلاف ہے: بعض فقہا فرماتے ہیں کہ "هَمّ بِالسَّيِّئَةِ" کی طرح "عَزْم بِالسَّيِّئَةِ" بھی معاف ہے؛ مگر محققین فقہا کی رائے یہ ہے کہ "عَزْم بِالسَّيِّئَةِ" پر مواخذہ اور گناہ ہوگا، پھر اس مواخذہ اور گناہ کی "سَيِّئَة" کی نوعیت کے اعتبار سے کئی صورتیں ہیں:

﴿١﴾ ایسی چیز کا عزم ہو، جو اعمال قلوب میں سے ہو اور وہ از قبیل کفر ہو، مثلاً شک فی الوحدانیۃ، شک فی النبوۃ، شک فی البعث وغیرہ، تو یہ کفر ہے، اس عزم سے آدمی کافر ہو جائے گا۔

﴿٢﴾ ایسی چیز کا عزم ہو، جو اعمال قلوب میں سے ہو؛ مگر وہ از قبیل کفر نہ ہو، جیسے کبر، عجب، مکر، حسد وغیرہ، ان کے عزم سے آدمی گنہ گار ہوگا۔

---

(١) سورة الحج: ٢٥.

(٢) تفسير مظهري ٦/ ٢٧٤، معارف القرآن ٦/ ٨٩.

﴿۳﴾ ایسی چیز کا عزم ہو، جس کا تعلق اعضاو جوارح سے ہو، مثلاً زنا، سرقہ وغیرہ، جمہور علما کی اس بارے میں رائے یہ ہے کہ اس پر مواخذہ اور گناہ ہوگا، چنانچہ قرآن پاک میں تصریح ہے: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ (۱)﴾، نیز ایک حدیث میں آپ ﷺ کا ارشاد مروی ہے: "إِذَا التَقَى المُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَالقَاتِلُ وَالمَقْتُوْلُ فِيْ النَّارِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللَّهِ! هَذَا القَاتِلُ، فَمَا بَالُ المَقْتُوْلُ؟ قَالَ: إِنَّهُ كَانَ حَرِيْصًا عَلٰى قَتْلِ صَاحِبِهِ" (۲)، اس میں تصریح ہے کہ مقتول معصیت کے عزم کی وجہ سے جہنم رسید ہوا۔

بہر حال "عَزْم بِالسَّيِّئَةِ" پر مواخذہ ہوگا؛ مگر یہ مواخذہ صرف عزم کا ہوگا، نہ کہ عمل کا؛ البتہ اگر اس کے مطابق عمل کرلے، تو پھر عمل کا گناہ مستقل ہوگا، نیز اگر "عزم بالحسنة" ہو، تو اس پر اجر وثواب کا استحقاق ظاہر ہے؛ کیوں کہ جب "همّ بالحسنة" موجب اجر ہے، تو وہ بدرجۂ اولی موجب اجر ہوگا۔

وَفِيْ البَزَّازِيَّةِ مِنْ كِتَابِ الكَرَاهِيَةِ: هَمَّ بِمَعْصِيَةٍ لا يَأْثَمُ: یہ عبارت ماقبل مین بیان کردہ "هم" اور "عزم" کے حکم کے حوالہ اور دلیل کے طور پر بیان کی گئی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ معصیت کا "همّ" ہو، تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ "عزم" کے درجہ پر پہنچ جائے اور "عزم" کی صورت میں بھی صرف "عزم" کا گناہ ہوگا، اعضا سے انجام دہی کا گناہ نہیں ہوگا، البتہ اگر ایسی چیز کا عزم کیا کہ وہ محض عزم سے ہی تام ہو جاتی ہے، بایں طور کہ اس کے تحقق کے لئے عمل کی احتیاج نہیں ہوتی، تو ایسی شئے کے عزم سے ہی عمل اور انجام دہی کا حکم مرتب ہو جائے گا، مثلاً کفر؛ کہ وہ شریعت کی تصدیق نہ کرنے کا نام ہے، جو صرف عزم سے متحقق ہو جاتا ہے؛ اس لئے محض کفر کے عزم سے آدمی کافر ہو جائے گا۔

---

(۱) سورة البقرة: ۲۲۵.

(۲) صحيح البخاري/ الإيمان/ المعاصي من أمر الجاهلية، وصحيح مسلم/ الفتن/ إذا تواجه المسلمان بسيفيهما.

العَاشِرُ فِي شُرُوطِ النِّيَّةِ: الأَوَّلُ: الإِسْلامُ، وَلِذَا لَمْ تَصِحَّ العِبَادَاتُ مِنْ كَافِرٍ، صَرَّحُوا بِهِ فِي بَابِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ قَوْلِ الكَنْزِ وَغَيْرِهِ: (فَلَغَا تَيَمُّمُ كَافِرٍ لاوُضُوئُهُ) (١)، لأَنَّ النِّيَّةَ شَرْطُ التَّيَمُّمِ دُونَ الوُضُوءِ، فَيَصِحُّ وُضُوءُهُ وَغُسْلُهُ، فَإِذَا أَسْلَمَ بَعْدَهُمَا، صَلَّى بِهِمَا، لَكِنْ قَالُوا: إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الكِتَابِيَّةِ، لأَقَلَّ مِنْ عَشْرَةٍ، حَلَّ وَطْيُهَا بِمُجَرَّدِ الانْقِطَاعِ، وَلا يَتَوَقَّفُ عَلَى الغُسْلِ، لأَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ أَهْلِهِ، وَإِنْ صَحَّ مِنْهَا لِصِحَّةِ طَهَارَةِ الكَافِرِ قَبْلَ إِسْلامِهِ.

فَائِدَةٌ: قَالَ فِي "المُلْتَقَطِ" (٢): قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: أُعَلِّمُ النَّصْرَانِيَّ الفِقْهَ وَالقُرْآنَ، لَعَلَّهُ يَهْتَدِيْ، وَلا يَمَسُّ المُصْحَفَ، وَإِنْ اغْتَسَلَ ثُمَّ مَسَّ، فَلا بَأْسَ بِهِ، انتهَى. وَلَمْ تَصِحَّ الكَفَّارَةُ مِنْ كَافِرٍ، فَلا تَنْعَقِدُ يَمِيْنُهُ، لأَنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ، أَيْ عُهُوْدَهُمُ الصُّوْرِيَّةَ، وَقَدْ كَتَبْنَا فِي الفَوَائِدِ(٣): أَنَّ نِيَّةَ الكَافِرِ لا تُعْتَبَرُ إِلَّا فِي مَسْئَلَةٍ فِي البَزَّازِيَّةِ وَالخُلاصَةِ (٤): هِيَ صَبِيٌّ وَنَصْرَانِيٌّ خَرَجَا إِلَى مَسِيْرَةِ ثَلاثٍ، فَبَلَغَ الصَّبِيُّ فِي بَعْضِ الطَّرِيْقِ، وَأَسْلَمَ الكَافِرُ، قَصَرَ الكَافِرُ، لاعْتِبَارِ قَصْدِهِ، لا الصَّبِيُّ فِي المُخْتَارِ، انتهَى.

الثَّانِي التَّمْيِيزُ: فَلا تَصِحُّ عِبَادَةُ صَبِيٍّ مُمَيِّزٍ، وَلا مَجْنُوْنٍ، وَمِنْ فُرُوْعِهِ: عَمَدُ الصَّبِيِّ وَالمَجْنُوْنِ خَطَاءٌ، وَلٰكِنَّهُ أَعَمُّ مِنْ كَوْنِ الصَّبِيِّ مُمَيِّزًا أَوْ لا، وَيَنْتَقِضُ وُضُوءُ السَّكْرَانِ لِعَدَمِ تَمْيِيْزِهِ، وَتَبْطُلُ صَلاتُهُ بِالسُّكْرِ، كَمَا فِي شَرْحِ مَنْظُوْمَةِ ابْنِ وَهْبَانَ(٥).

الثَّالِثُ: العِلْمُ بِالْمَنْوِيِّ، فَمَنْ جَهِلَ فَرْضِيَّةَ الصَّلاةِ، لَمْ تَصِحَّ مِنْهُ، كَمَا قَدَّمْنَاهُ عَنِ القِنْيَةِ (٦)، إِلَّا فِي الحَجِّ، فَإِنَّهُمْ صَرَّحُوا بِصِحَّةِ الإِحْرَامِ المُبْهَمِ، لأَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ أَحْرَمَ بِمَا أَحْرَمَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَصَحَّحَهُ (٧)، فَإِنْ عَيَّنَ حَجًّا أَوْ عُمْرَةً، صَحَّ، إِنْ كَانَ قَبْلَ الشُّرُوْعِ فِي الأَفْعَالِ، وَإِنْ شَرَعَ تَعَيَّنَتْ عُمْرَةٌ.

الرَّابِعُ: أَنْ لا يَأْتِي بِمُنَافٍ بَيْنَ النِّيَّةِ وَالمَنْوِيِّ، قَالُوْا: إِنَّ النِّيَّةَ المُتَقَدِّمَةَ عَلى التَّحْرِيْمَةِ جَائِزَةٌ بِشَرْطِ أَنْ لا يَأْتِي بَعْدَهَا بِمُنَافٍ لَيْسَ مِنْهَا، وَعَلى هَذَا تَبْطُلُ العِبَادَةُ بِالارْتِدَادِ فِي أَثْنَائِهَا، وَتَبْطُلُ صُحْبَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَسَلَّمَ بِالرِّدَّةِ، إِذَا مَاتَ عَلَيْهَا، فَإِنْ أَسْلَمَ بَعْدَهَا، فَإِنْ كَانَ فِي حَيَاتِهِ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ، فَلا مَانِعَ مِنْ عَوْدِهَا، وَإِلَّا فَفِي عَوْدِهَا نَظَرٌ، كَمَا ذَكَرَهُ العِرَاقِيُّ(٨).

ترجمہ: دسواں مبحث: نیت کی شرطوں کے بیان میں ہے، پہلی شرط اسلام ہے اور اسی واسطے کافر شخص کی کی ہوئی عبادات صحیح نہیں ہوتیں، حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے "باب التیمم" میں "کنز" وغیرہ کے قول: "فَلَغَا تَيَمُّمُ كَافِرٍ لا وُضُوْءُهُ" کے موقع پر اس کی صراحت کی ہے؛ اس لئے کہ نیت تیمم کی شرط ہے، نہ کہ وضو کی؛ لہٰذا اس کا وضو وغسل درست ہوگا اور ان کو کرنے کے بعد جب اسلام لائے، تو انہی سے نماز پڑھ سکتا ہے؛

(متن کا حاشیہ)

(١) کنز الدقائق/ باب التيمم/ ص: ١٠.

(٢) الملتقط في فتاوى الحنفية للإمام ناصر الدين أبي القاسم محمد بن يوسف الحسيني السمرقندي، المتوفى سنة ٥٥٦ هـ/ كتاب الصلاة ص: ٦٠. (طبع، مكة المكرمة).

(٣) أي في الفوائد الزينية، وكذا ذكره أيضًا في الفن الثاني من هذا الكتاب، في كتاب الصلاة ٢/ ٢٣ (بيروت).

(٤) الفتاوى البزازية على هامش الهندية ٣/ ٧٢، خلاصة الفتاوى ١/ ١٩٩ ـ ٢٠٠، وزادا: والإمام الفضلي على أنهما يتمان الصلاة.

(٥) انظر: تفصيل عقد الفرائد بتكميل قيد الشرائد، المعروف بشرح منظومة ابن وهبان، لابن الشحنة الحلبي، المتوفى سنة ٩٣١هـ، ص: ٦ ـ ٧، فكلامه قريب من هذا.

(٦) أي في المبحث الرابع في صفة المنوي من الفريضة والنافلة، والأداء والقضاء.

(٧) صحيح البخاري/ المغازي/ بعث علي بن أبي طالب وخالد بن وليد إلى اليمن في حجة الوداع، صحيح مسلم/ الحج/ وجوه الإحرام.

(٨) العراقي: هو عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، أبو الفضل، زين الدين المعروف بالحافظ العراقي، بحاثة، من كبار حفاظ الحديث، (المولود سنة: ٧٢٥ هـ، المتوفى سنة: ٨٠٦ هـ)، (الأعلام)، وذكر هذا البحث في كتابه: "شرح التبصرة والتذكرة" في باب معرفة الصحابة ١/ ٢٠٥.

لیکن حضرات فقہانے فرمایا ہے کہ جب کتابیہ کا خون دس روز سے کم میں بند ہو جائے، تو اس سے خون بند ہوتے ہی وطی کرنا حلال ہو جاتا ہے اور غسل پر موقوف نہیں رہتا؛ کیوں کہ کتابیہ غسل کی اہل نہیں ہے، اگر چہ اس کا غسل معتبر ہے، کہ کافر کا اپنے اسلام لانے سے قبل پاکی حاصل کرنا صحیح ہے۔

فائدہ: "ملتقط" میں فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نصرانی شخص کو قرآن اور فقہ کی تعلیم دوں گا کہ شاید وہ ہدایت یاب ہو جائے اور وہ مصحف کو نہیں چھو سکتا اور اگر غسل کرنے کے بعد چھوئے، تو کوئی حرج نہیں ہے، انتہی۔

اور کافر کا کفارہ ادا کرنا معتبر نہیں ہے، اس واسطے اس کی یمین بھی منعقد نہیں ہوگی؛ کیوں کہ ان کی قسمیں کچھ نہیں ہیں اور اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿وَاِنْ نَكَثُوْا أَيْمَانَهُمْ﴾ میں ظاہری معاہدے مراد ہیں اور ہم نے "فوائد" میں لکھا ہے کہ کافر کی نیت معتبر نہیں ہے، سوائے ایک مسئلہ کے جو "بزازیہ" اور "خلاصہ" میں مذکور ہے، وہ یہ کہ ایک نصرانی اور ایک بچہ تین دن کی مسافت کے لئے نکلے، راستہ میں بچہ بالغ ہو گیا اور کافر مسلمان ہو گیا، تو کافر قصر کرے گا؛ اس لئے کہ اس کا قصد معتبر ہے، نہ کہ بچہ کا، مختار قول کے مطابق، انتہی۔

دوسری شرط تمییز ہے؛ لہذا نہ غیر ممیّز بچہ کی عبادت صحیح ہے اور نہ مجنون کی اور اس کی فروع میں سے (یہ ہے کہ) بچہ اور مجنون کا قصد (بھی) خطا ہے؛ لیکن یہ (قصد کا خطا شمار ہونا) عام ہے کہ بچہ ممیّز ہو یا نہ ہو۔ اور سکران کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کی تمییز (کے باقی نہ رہنے) کی وجہ سے اور اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے نشہ کی وجہ سے، جیسا کہ شرح منظومہ ابن وہبان میں ہے۔

تیسری شرط منوی کا علم ہونا ہے؛ لہذا جو شخص نماز کی فرضیت سے جاہل ہو، اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، جیسا کہ ہم نے "قنیہ" کے حوالہ سے اس کو پہلے (بھی) بیان کیا ہے، سوائے حج کے؛ کیوں کہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ مبہم احرام صحیح ہے، اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وہ احرام باندھا تھا، جو جناب نبی کریم ﷺ نے باندھا تھا اور آپ ﷺ نے اس کو صحیح قرار دیا تھا؛ لہذا اگر اس نے (مبہم احرام باندھنے کے بعد) حج یا عمرہ کو متعین کیا تو صحیح ہے، بشرطے کہ افعال شروع کرنے سے پہلے ہو اور اگر افعال شروع کر دیئے، تو عمرہ (از خود) متعین ہو جائے گا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ نیت اور منوی کے درمیان کوئی منافی عمل نہ کرے، انھوں نے فرمایا ہے کہ جو نیت تحریمہ سے مقدم ہو، وہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اس کے بعد کوئی ایسا منافی عمل نہ کرے، جو نماز میں سے نہ ہو اور اسی

بنا پر عبادت درمیان عبادت میں مرتد ہونے سے باطل ہو جاتی ہے اور جنابِ نبی کریم ﷺ کی صحبت باطل ہو جائے گی؛ مرتد ہونے سے، بشرطے کہ اسی حال پر مرے اور اگر مرتد ہونے کے بعد اسلام لایا، تو اگر یہ (اسلام) آپ علیہ الصلاۃ والسلام کی حیات میں ہو، تو اس صحبت کے عود کر آنے میں کوئی مانع نہیں ہے، ورنہ پس اس کے عود کر آنے میں نظر ہے، جیسا کہ علامہ عراقی رحمہ اللہ نے اس کا ذکر کیا ہے۔

تشـــریح: نیت سے متعلقہ مختلف مباحث کو بیان کیا گیا، کن عبادات کے لئے نیت شرط ہے اور کن عبادات کے لئے نہیں؟ اور یہ کہ کس عبادت کی نیت کے لئے کیا شرائط ہیں؟

﴿دسواں مبحث نیت کی شرائط کے بیان میں﴾

اب یہاں سے خود نیت کے معتبر ہونے کے لئے کیا شرائط ہیں؟ ان کو بیان کیا جا رہا ہے، نیت خواہ کسی بھی عمل کی ہو، اس کے لئے چار شرائط ہیں، جن کو مصنف علیہ الرحمہ نے اس مبحث میں بیان کیا ہے، اگر نیت میں وہ شرائط متحقق ہوں گی، تو وہ نیت معتبر ہوگی اور اگر وہ شرائط اس میں مفقود ہیں، تو اس نیت کا اعتبار نہیں ہوگا، وہ شرائط یہ ہیں:

الأَوَّلُ: الإِسْلَامُ، وَلِذَا لَمْ تَصِحّ العِبَادَاتُ مِنْ كَافِرٍ: نیت کے معتبر ہونے کے لئے پہلی شرط اسلام ہے، یعنی نیت کرنے والا مسلمان ہو، اسی وجہ سے کافر کی عبادات غیر معتبر قرار پاتی ہیں، کہ عبادت کے لئے نیت شرط ہے اور نیت کے لئے اسلام، جس سے کافر خالی ہوتا ہے، حضرات فقہا نے تیمّم کے بیان میں اس کی تصریح فرمائی ہے، چنانچہ کنز وغیرہ میں "فَلَغَا تَيَمُّمُ كَافِرٍ لَا وُضُوئُهُ" کے موقع پر اس کو ذکر کیا گیا ہے، کہ چوں کہ نیت تیمّم کے لئے شرط ہے اور وضو کے لئے شرط نہیں ہے؛ اس لئے کافر کا کیا ہوا تیمّم تو لغو اور کالعدم ہوگا؛ مگر اس کے لئے نیت کی شرط نہ ہونے کی وجہ سے اس کا وضو و غسل درست مانا جائے گا، حتی کہ اگر وہ وضو و غسل کی حالت میں اسلام قبول کر لے، تو اسی سابق وضو و غسل سے وہ نماز پڑھ سکتا ہے۔

﴿ایک استدراک﴾

لَكِنْ قَالُوا: إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الكِتَابِيَّةِ، لأَقَلَّ مِنْ عَشْرَةٍ: یہ استدراک ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر کتابیہ عورت کا حیض دس ایام سے کم میں منقطع ہو جائے، تو اس کے غسل کئے بغیر بھی اس کا مسلمان شوہر اس سے وطی کر سکتا ہے، حالاں کہ جب کافر کا غسل صحیح

ومعتبر ہے،تو اس صورت میں اس پر غسل لازم ہونا چاہیے اور بغیر غسل کے وطی حلال نہ ہونا چاہیے، جیسا کہ مسلمان عورت کے لئے اس صورت میں یہی حکم ہے۔

محشی علامہ حموی رحمہ اللہ نے تو اس اشکال واستدراک کو بے محل اور غیر ضروری قرار دیا ہے،لیکن بہر حال یہ استدراک بر محل ہے، کیوں کی جب اس کا وضو و غسل معتبر ہوتا ہے،تو پھر اس حال میں اس کو اس پر لازم کیوں نہیں کیا گیا؟ یہ سوال معقول ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں اس پر غسل اس لئے لازم نہیں کیا گیا کہ شرعی احکام کا مکلّف ہونے کے لئے اس کی اہلیت شرط ہے، جو بوجہ کفر کے اس میں نہیں پائی جاتی ہے،چنانچہ فقہا نے صراحت کی ہے کہ کفار فروعی احکام کے مکلّف نہیں ہیں؛ البتہ اگر وہ غسل کر لے،تو بہر حال اس کو معتبر مانا جائے گا۔

﴿غیر مسلم کو قرآن سکھانا اور اس کا قرآن کو مس کرنا اور اس کو ہدیہ میں قرآن پیش کرنا﴾

فائدہ: قَالَ فِي "المُلْتَقَطِ": قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: مصنف علیہ الرحمہ نے "مُلْتَقَط" کے حوالہ سے امام صاحب رحمہ اللہ کا ایک مقولہ نقل فرمایا ہے، جو اسی پر متفرع ہے کہ بہ وجہ نیت کے شرط نہ ہونے کے حالتِ کفر کی طہارت معتبر ہے،وہ یہ کہ امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ میں نصرانی کو (بلکہ تمام کفار کو) فقہ اور قرآن کی تعلیم دوں گا،ہوسکتا ہے کہ وہ ہدایت یاب ہو جائے؛ البتہ اسے مصحف کو چھونے نہیں دیا جائے گا اور اگر وہ غسل کر کے چھوئے،تو پھر اس کی اجازت ہے۔

غسل کرنے کے بعد کافر کو چھونے کی اجازت اسی لئے ہے کہ اس کا غسل معتبر ہے؛ البتہ یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب کافر احکام شرع کا مکلّف نہیں ہے، جیسا کہ ذکر کیا گیا،تو پھر امام صاحب رحمہ اللہ بغیر غسل کے اس کو چھونے کی اجازت کیوں نہیں دیتے؟ اس کا جواب یہ ہوگا کہ اگر چہ وہ غسل کر کے چھونے کا مکلّف نہیں ہے؛ مگر تخلقاً اس کو غسل کر کے چھونے کا پابند بنایا جائے گا، جیسا کہ نابالغ بچہ،وہ بھی وضو کر کے قرآن کو چھونے کا مکلّف نہیں ہے؛مگر تخلقاً اس کو باوضو چھونے کا حکم دیا جاتا ہے۔

اس سے غیر مسلم شخص کو قرآن پاک ہدیہ میں پیش کرنے کا حکم معلوم ہوگیا،جیسا کہ آج کل غیر مسلموں میں دعوت کا کام کرنے والے ان کو قرآن پاک بھی ہدیہ میں دیتے ہیں، ان کی ہدایت کے ارادہ سے ایسا کرنا جائز ہے اور یہ ہدیہ پیش کرتے وقت (تخلقاً) ان سے صراحت کردی جائے کہ وہ بلا وضو اور بلا غسل اس کو نہ چھوئیں، البتہ یہ ہدیہ پیش کرتے وقت اس کا اطمینان ضروری ہے کہ وہ اس کی توھین نہ کریں، جہاں توہین کا امکان ہو، وہاں اس کا

ھدیہ پیش کرنا جائز نہیں ہوگا۔

﴿کافر کی یمین منعقد نہیں ہوتی﴾

وَلَمْ تَصِحَّ الكَفَّارَةُ مِنْ كَافِرٍ، فَلا تَنْعَقِدُ يَمِيْنُهُ: نیت کی شرط؛ ''اسلام'' کے نہ پائے جانے کی وجہ سے کافر کی کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی، کما مر، اسی واسطے اس کا کفارہ ادا کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا؛ کیوں کہ کفارہ بھی ایک عبادت ہے، نیز جب اس کا کفارہ ادا کرنا معتبر نہیں ہے، تو پھر اس کی یمین بھی منعقد نہیں ہوگی؛ کیوں کہ یمین میں حانث ہو جانے کی صورت میں کفارہ ادا کرنا ہوتا ہے اور وہ اس کا اہل نہیں ہے، اس لئے اس کی یمین کو منعقد قرار دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، چنانچہ قرآن میں فرمادیا گیا: ﴿لا أيمانَ لَهُمْ (١)﴾۔

اس پر یعنی کافر کی یمین کے عدم انعقاد پر یہ شبہہ ہوتا ہے کہ قرآن ہی میں ان کے بارے میں فرمایا گیا ہے: ﴿وَإِنْ نَكَثُوْا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ (٢)﴾، اس میں کفار کے قسم توڑنے کا ذکر ہے اور ایمان کا توڑنا ان کی صحت اور انعقاد پر متفرع ہے، لہذا یہ کہنا کیسے درست ہے کہ ان کی ایمان منعقد نہیں ہوتیں؟ مصنف علیہ الرحمہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں ''أيمان'' سے اصطلاحی ایمان مراد نہیں ہیں؛ بلکہ یہاں صوری عہد اور ظاہری معاہدے مراد ہیں، فلا اشکال۔

﴿کافر کی نیت معتبر نہیں؛ مگر ایک مسئلہ میں﴾

وَقَدْ كَتَبْنَا فِي الفَوَائِدِ: أَنَّ نِيَّةَ الكَافِرِ لا تُعْتَبَرُ: ''الفوائد الزينية'' مصنف علیہ الرحمہ کی ایک تالیف ہے، اس میں انھوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ کافر کی نیت بہ وجہ اس کی شرط؛ یعنی ''اسلام'' کے مفقود ہونے کے معتبر نہیں ہے، البتہ ایک مسئلہ میں معتبر ہے، جو ''خلاصۃ الفتاوی'' اور ''فتاوی بزازیہ'' میں ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ کہ ایک بچہ اور نصرانی دونوں مسافت شرعی (تین دن: سواستتر کلومیٹر) کے لئے نکلے، راستہ میں جب کہ آگے کا سفر مسافت شرعی سے کم رہ گیا تھا، بچہ بالغ ہوگیا اور کافر نے اسلام قبول کرلیا، تو دونوں پر نماز فرض ہوگئی، تو اب یہ نماز میں قصر کریں گے یا اتمام؟ فرماتے ہیں کہ بچہ اتمام کرے گا اور کافر قصر؛ کیوں کہ کافر جب گھر سے نکلا تھا، تو اس کا قصد تین یوم کی مسافت کا تھا، جو موجبِ قصر ہے؛ مگر اس وقت کفر کی وجہ سے اس کو نماز پڑھنے کا حکم نہیں تھا، اب جب کہ یہ عارض ختم ہوگیا، تو اسی سابق قصد کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے لئے قصر کا حکم ہوگا اور بچہ جس وقت گھر

---

(١) سورة التوبة: ١٢.

(٢) سورة التوبة: ١٢.

سے تین یوم کے ارادہ سے نکلا تھا، تو چوں کہ اس وقت وہ نابالغ تھا اور نابالغ کا قصد معتبر نہیں؛ اس لئے اس وقت اس کے اس ارادہ کا اعتبار نہیں کیا گیا اور اب جب کہ وہ بالغ ہو گیا اور اس کا ارادہ شرعاً قابل قبول ہوا، تو آگے تین یوم کی مسافت باقی نہیں رہی؛ اس لئے وہ قصر نہیں کرے گا۔

الحاصل اس مسئلہ میں استثنائی طور پر کافر کا حالت کفر میں کیا ہوا قصد وارادہ معتبر مانا گیا، اس بارے میں مختار قول یہی ہے۔ اور امام فضلی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں اتمام کریں گے، کافر بھی اور بچہ بھی؛ لہٰذا اس قول کے مطابق یہ استثنا بھی باقی نہیں رہے گا۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ دونوں ہی قصر کریں گے (۱)؛ مگر علامہ حموی رحمہ اللہ کو اس استثنا پر اشکال ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اولاً تو سفر عبادت نہیں ہے اور فقہائے کرام رحمہم اللہ جو یہ فرماتے ہیں کہ "لا تُعتَبَرُ نِيَّةُ الكافِرِ"، اس سے مراد عبادات میں نیت کا معتبر نہ ہونا ہے، دوسرے یہ کہ یہاں کافر کی طرف سے مجرد قصد پایا گیا ہے، نیتِ اصطلاحی یعنی اللہ تعالیٰ کے تقرب کے ارادہ سے عمل کرنا، یہاں اس کا تحقق نہیں ہوا؛ اس لئے اس استثنا کی ضرورت نہیں ہے، ہاں کسی عبادت میں وہ اصطلاحی نیت کرے اور اس کو معتبر مانا گیا ہو، تو اس کا استثنا درست ہوسکتا ہے اور ایسی کوئی مثال موجود نہیں ہے۔

﴿نیت معتبر ہونے کی دوسری شرط: تمییز﴾

الثَّانِي التَّمْيِيزُ: فَلا تَصِحُّ عِبادَةُ صَبِيٍّ مُمَيِّزٍ: نیت کی دوسری شرط تمیز ہے، یعنی نیت کرنے والا ممیز ہو اور نیت وعبادت کی ادائیگی کا شعور رکھتا ہو؛ لہٰذا جس کو اتنا شعور بھی نہ ہو، تو اس کی عبادت معتبر نہیں ہوگی، مثلاً غیر تمیز دار بچہ اور مجنون شخص۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ بچہ اور مجنون شخص کا عمد یعنی جان بوجھ کر کسی کو قتل کر دینا وغیرہ؛ خطا شمار ہوتا ہے، تو ان کے عمد کا خطا شمار ہونا بھی اسی پر متفرع ہے کہ عبادت کی ادائیگی ہو، یا دیگر معاملات؛ ان پر حکم کے مرتب ہونے کے لئے تمیز لازم ہے؛ لہٰذا ان میں جب تمیز نہیں ہے، تو نہ ان کی عبادت صحیح ہوگی اور نہ کسی جنایت وغیرہ کے ارتکاب پر وہ باشعور افراد کی طرح ماخوذ ہوں گے؛ البتہ جو بچہ باتمیز ہو اور پھر وہ جان بوجھ کر کسی کو قتل کر دے، تو ضابطہ کی رو سے اس کا عمد، خطا شمار نہ ہونا چاہیے؛ مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ بچہ ممیّز ہو، یا غیر ممیّز بہر صورت اس کا عمد؛ خطا شمار ہوگا؛ کیوں کہ بچہ جب تک بچہ ہے، تو اس کی تمیز بہر حال کامل نہیں ہوتی۔ اسی طرح سکران شخص کا وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اگر کسی وجہ سے دوران نماز سکر پیدا ہو جائے، تو نماز باطل ہو جاتی ہے، وجہ یہی ہے کہ

---

(۱) رد المحتار ۱/ ٥٣٥، (نعمانية).

تمیز باقی نہیں رہی اور تمیز کا تحقق جس طرح ابتداءً شرط ہے بقاءً اور انتہاءً بھی اس کا تحقق شرط ہے۔

﴿نیت معتبر ہونے کی تیسری شرط: علم بالمنوی﴾

الثَّالِثُ: العِلْمُ بِالْمَنْوِيِّ، فَمَنْ جَهِلَ فَرْضِيَّةَ الصَّلاةِ، لَمْ تَصِحَّ مِنْهُ: نیت کی تیسری شرط یہ ہے کہ منوی کا علم ہو، یعنی یہ ضروری ہے کہ آدمی جو عبادت کر رہا ہو، اس کی حقیقت اور حیثیت سے واقف ہو اور پھر اس کے مطابق نیت بھی کرے، تو اس طرح اس کی عبادت ادا ہوگی، ورنہ ادا نہیں ہوگی؛ البتہ حیثیت سے واقفیت اور اس کی تعیین فرائض وواجبات میں لازم ہے اور سنن ونوافل میں محض حقیقت کا علم اور اس کے مطابق تعیین کافی ہے(١)۔

لہذا جو شخص نماز کی فرضیت سے جاہل ہو، خواہ اس کی حقیقت سے واقف ہو اور وہ نماز کی نیت کرے، تو اس کی نیت صحیح نہیں ہوگی، چنانچہ "مبحث رابع" میں "قنیہ" کے حوالہ سے اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

﴿علم بالمنوی کی شرط سے احرام مستثنیٰ ہے﴾

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس شرط سے حج وعمرہ کا استثنا ہے؛ چنانچہ فقہا نے صراحت کی ہے کہ احرام مبہم بھی صحیح ہو جاتا ہے، یعنی اگر آدمی احرام باندھے اور نہ حج کی تعیین کرے اور نہ عمرہ کی، یا یہ کہ حج کا احرام باندھے؛ مگر اس کی اقسام: افراد، تمتع اور قران میں سے کسی کو متعین نہ کرے، تب بھی اس کا احرام معتبر ہو جائے گا، جس کی دلیل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ یمن گئے ہوئے تھے اور وہاں سے بعد میں آکر حضور اکرم ﷺ کے ساتھ حج میں شریک ہوئے تھے، حضور اکرم ﷺ نے دریافت فرمایا کہ کون سا احرام باندھا؟ انھوں نے فرمایا کہ میں نے تو بس یہ نیت کرلی کہ جو احرام اللہ کے نبی ﷺ کا وہی میرا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ٹھیک ہے، ہم ہدی لے کر آئے ہیں، یعنی ہم نے قران کا احرام باندھا ہے، تو تمہارا بھی احرام قران ہی کا ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ احرام خواہ اس کی نوعیت متعین نہ کی جائے، وہ تب بھی صحیح ہو جاتا ہے، البتہ طواف شروع کرنے سے قبل یہ ابہام ختم کر دینا چاہیے، اگر اس وقت تک ختم نہ کیا، تو یہ احرام خود بخود عمرہ کے لئے متعین ہو جائے گا۔

علامہ حموی رحمہ اللہ کو اس استثنا پر بھی اشکال ہے، وہ فرماتے ہیں کہ منوی کے علم سے مراد فرضیت کا علم اور اس کی تعیین ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ ایسا نہیں ہے کہ اس بات سے ناواقف ہوں؛ لہذا پیش کردہ حدیث میں ابہام؛ حج کی نوعیت میں تھا، نہ یہ کہ اس کی فرضیت سے ناواقفیت کے سبب انھوں نے احرام کو مبہم رکھا تھا؛ اس لئے

---

(١) شرح بيري.

یہ استثنا درست نہیں ہے؛ لیکن مصنف علیہ الرحمہ کی مراد علم بالمنوی سے منوی کی حقیقت اور اس کی صفت دونوں ہیں، یعنی دونوں کا علم اور تعیین لازم ہے، اس لحاظ سے مذکورہ استثنا درست ہے کہ منوی کی حقیقت کی تعیین نہ ہونے کے بعد بھی عبادت کو درست قرار دیا گیا۔

﴿چوتھی شرط: نیت اور منوی کے درمیان منافی چیز کا نہ پایا جانا﴾

الرَّابِعُ: أَنْ لا يَأْتِيَ بِمُنَافٍ بَيْنَ النِّيَّةِ وَالْمَنْوِيِّ: نیت کے معتبر ہونے کی چوتھی شرط یہ ہے کہ نیت اور منوی کے درمیان کوئی منافی چیز نہ پائی جائے، یعنی اگر نیت پہلے کر لی گئی اور منوی کو بعد میں شروع کیا گیا، تو یہ ضروری ہے کہ درمیان میں کوئی ایسا عمل جو منوی کے منافی ہو، نہ کیا جائے، ورنہ وہ نیت معتبر نہیں ہوگی، چنانچہ ساتویں مبحث میں یہ گزر چکا ہے کہ نیت متقدمہ سے نماز درست ہے، بشرطے کہ درمیان میں کوئی ایسا عمل نہ ہو، جو از قبیل نماز نہ ہو۔

نیز اس کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ منوی کی انجام دہی کے دوران بھی کوئی منافی عمل وجود پذیر نہ ہو، چنانچہ اگر درمیان عبادت میں مرتد ہو گیا، تو نیت و منوی ہر دو باطل ہو جائیں گے، یہی حال شرف صحابیت کا ہے، اس شرف کے حصول کے بعد اگر کوئی مرتد ہو گیا، تو یہ شرف باطل اور ضائع ہو جائے گا، جیسا کہ عبداللہ بن خطل، عبیداللہ بن جحش اور ربیعہ بن امیہ بن خلف نامی اشخاص کا یہی حال ہوا؛ البتہ اگر وہ آپ ﷺ کی حیات میں دوبارہ اسلام لے آئے اور آپ ﷺ کو دیکھ لے، تو پھر یہ شرف حاصل ہو جائے گا، چنانچہ عبداللہ بن ابی السرح رضی اللہ عنہ کے ساتھ یہی معاملہ پیش آیا۔ اور اگر آپ ﷺ کی حیات کے بعد دوبارہ اسلام قبول کیا، تو یہ شرف عود کر آئے گا، یا نہیں؟ علامہ عراقی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ بات محل نظر ہے، گویا کہ ان کا رجحان اس جانب ہے کہ اس صورت میں صحابیت عود کر کے نہیں آئے گی اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے، وہ آیت کریمہ: ﴿**ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله** (١)﴾ کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں (٢)۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تحریر کیا ہے کہ جس طرح آپ ﷺ کی حیات میں اسلام لانے سے شرف صحبت عود کر آتا ہے، ایسے ہی بعد میں اسلام قبول کرنے سے بھی عود کر آئے گا، یہی قول اصح ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت اشعث بن قیس رضی اللہ عنہ مرتد ہو گئے تھے اور پھر خلافت صدیقی میں اسلام لے آئے، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان کے

---

(١) (المائدة: ٥)

(٢) تفسير مظهري ١ / ٢٦٤.

اسلام لانے کے بعد اپنی بہن کا نکاح بھی ان سے کر دیا، نیز تمام حضرات نے ان کا شمار صحابہ میں کیا ہے اور ان کی روایات کو مسانید میں ذکر کیا ہے، اس سے واضح ہے کہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد بھی اسلام قبول کرنے سے صحابیت عود کر آتی ہے، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے (١)۔

وَمِنَ المَنَافِي نِيَّةُ القَطْعِ، فَإِذَا نَوَى قَطْعَ الإِيْمَانِ صَارَ مُرْتَدًّا لِلْحَالِ، وَلَوْ نَوَى قَطْعَ الصَّلاةِ لَمْ تَبْطُلْ، وَكَذَا سَائِرُ العِبَادَاتِ، إِلَّا إِذَا كَبَّرَ فِي الصَّلاةِ وَنَوَى الدُّخُولَ فِي الأُخْرَى، فَالتَّكْبِيرُ هُوَ القَاطِعُ لِلأُوْلَى، لا مُجَرَّدُ النِّيَّةِ.

وَأَمَّا صَوْمُ الفَرْضِ إِذَا شَرَعَ فِيهِ بَعْدَ الفَجْرِ، ثُمَّ نَوَى قَطْعَهُ، وَالانْتِقَالَ إِلَى النَّفْلِ، فَإِنَّه لا يَبْطُلُ.

وَالفَرْقُ أَنَّ الفَرْضَ وَالنَّفْلَ فِي الصَّلاةِ جِنْسَانِ مُخْتَلِفَانِ، لا رُجْحَانَ لِأَحَدِهِمَا عَلَى الآخَرِ فِي التَّحْرِيْمَةِ، وَهُمَا فِي الصَّوْمِ وَالزَّكَاةِ جِنْسٌ وَاحِدٌ، كَذَا فِي المُحِيْطِ(١).

وَفِي خِزَانَةِ الأَكْمَلِ (٢): لَوِ افْتَتَحَ الصَّلاةَ بِنِيَّةِ الفَرْضِ، ثُمَّ غَيَّرَ نِيَّتَهُ فِي الصَّلاةِ وَجَعَلَهَا تَطَوُّعًا، صَارَ تَطَوُّعًا، وَلَوْ نَوَى الأَكْلَ أَوِ الجِمَاعَ فِي الصَّوْمِ، لايَضُرُّهُ، وَكَذَا لَوْ نَوَى فِعْلاً مُنَافِيًا فِي الصَّلاةِ، لَمْ تَبْطُلْ، وَلَوْ نَوَى الصَّوْمَ مِنَ اللَّيْلِ، ثُمَّ قَطَعَ النِّيَّةَ قَبْلَ الفَجْرِ، سَقَطَ حُكْمُهَا، بِخِلافِ مَا إِذَا رَجَعَ بَعْدَ مَا أَمْسَكَ بَعْدَ الفَجْرِ، فَإِنَّهُ لا يَبْطُلُ كَالأَكْلِ بَعْدَ النِّيَّةِ مِنَ اللَّيْلِ لا يُبْطِلُهَا.

وَلَوْ نَوَى قَطْعَ السَّفَرِ بِالإِقَامَةِ صَارَ مُقِيْمًا، وَبَطَلَ سَفَرُهُ بِخَمْسِ شَرَائِطَ: تَرْكُ السَّيْرِ، حَتَّى لَوْ نَوَى الإِقَامَةَ سَائِرًا، لَمْ تَصِحَّ، وَصَلاحِيَةُ المَوْضِعِ لِلإِقَامَةِ، فَلَوْ نَوَاهَا فِي بَحْرٍ أَوْ جَزِيْرَةٍ (٣)، لَمْ تَصِحَّ، وَاتِّحَادُ المَوْضِعِ، وَالمُدَّةُ، وَالاسْتِقْلالُ بِالرَّأْيِ، فَلا تَصِحُّ نِيَّةُ التَّابِعِ، كَذَا فِي مِعْرَاجِ الدِّرَايَةِ(٤).

وَإِذَا نَوَى المُسَافِرُ الإِقَامَةَ فِي أَثْنَاءِ صَلاتِهِ فِي الوَقْتِ تَحَوَّلَ فَرْضُهُ إِلَى الأَرْبَعِ، سَوَاءٌ نَوَاهَا فِي أَوَّلِهَا، أَوْ فِي أَوْسَطِهَا، أَوْ فِي آخِرِهَا، وَسَوَاءٌ كَانَ مُنْفَرِدًا،

(١) شرح نخبة الفكر ص: ٨٣، (فيصل پبليكيشنز، ديوبند).

أَوْ مُقْتَدِيًا، أَوْ مُدْرِكًا، أَوْ مَسْبُوقًا، أَمَّا اللَّاحِقُ لا يُتِمُّهَا بِنِيَّتِهَا بَعْدَ فَرَاغِ إِمَامِهِ، لاسْتِحْكَامِ فَرْضِهِ بِفَرَاغِ إِمَامِهِ، كَذَا فِي الخُلاصَةِ(٥).

وَلَوْ نَوَى بِمَالِ التِّجَارَةِ الخِدْمَةَ، كَانَ لِلْخِدْمَةِ بِالنِّيَّةِ، وَلَوْ كَانَ عَلَى عَكْسِهِ، لَمْ يُؤَثِّرْ، كَمَا ذَكَرَهُ الزَّيْلَعِيُّ(٦).

وَأَمَّا نِيَّةُ الخِيَانَةِ فِي الوَدِيعَةِ، فَلَمْ أَرَهَا صَرِيحَةً، لَكِنْ فِي الفَتَاوَى الظَّهِيرِيَّةِ مِنْ جِنَايَاتِ الإِحْرَامِ(٧): أَنَّ المُودَعَ إِذَا تَعَدَّى ثُمَّ أَزَالَ التَّعَدِّيَ، وَمِنْ نِيَّتِهِ أَنْ يَعُودَ إِلَيْهِ، لا يَزُولُ التَّعَدِّي.

فَرْعٌ: وَتَقْرُبُ مِنْ نِيَّةِ القَطْعِ نِيَّةُ القَلْبِ، وَهِيَ نِيَّةُ نَقْلِ الصَّلاةِ إِلَى الأُخْرَى، قَدَّمْنَا أَنَّهُ لا يَكُونُ إِلَّا بِالشُّرُوعِ بِالتَّحْرِيمَةِ، لا بِمُجَرَّدِ النِّيَّةِ، وَلابُدَّ أَنْ تَكُونَ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الأُولَى، كَأَنْ يَشْرَعَ فِي العَصْرِ بَعْدَ افْتِتَاحِ الظُّهْرِ، فَيَفْسُدُ الظُّهْرُ، لا الظُّهْرِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الظُّهْرِ، وَشَرْطُهُ أَنْ لا يَتَلَفَّظَ بِالنِّيَّةِ، فَإِنْ تَلَفَّظَ بِهَا، بَطَلَتْ الأُولَى مُطْلَقًا، وَقَدْ ذَكَرْنَا تَفَارِيعَهَا فِي مُفْسِدَاتِ الصَّلاةِ مِنْ شَرْحِ الكَنْزِ(٨).

فَصْلٌ: وَمِنَ المُنَافِي التَّرَدُّدُ وَعَدَمُ الجَزْمِ فِي أَصْلِهَا، وَفِي المُلْتَقَطِ(٩): وَعَنْ مُحَمَّدٍ فِيمَنْ اشْتَرَى خَادِمًا لِلْخِدْمَةِ، وَهُوَ يَنْوِي إِنْ أَصَابَهُ رِبْحٌ بَاعَهُ، لا زَكَاةَ عَلَيْهِ، وَقَالُوا: لَوْ نَوَى يَوْمَ الشَّكِّ أَنَّهُ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ فَلَيْسَ بِصَائِمٍ، وَإِنْ كَانَ مِنْ رَمَضَانَ كَانَ صَائِمًا، لَمْ تَصِحَّ نِيَّتُهُ، وَلَوْ رَدَّدَ فِي الوَصْفِ بِأَنْ نَوَى إِنْ كَانَ الغَدُ مِنْ شَعْبَانَ فَنَفْلٌ، وَإِلَّا فَمِنْ رَمَضَانَ، صَحَّتْ نِيَّتُهُ، كَمَا بَيَّنَّاهُ فِي الصَّوْمِ(١٠)، وَيَنْبَغِي عَلَى هَذَا أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ عَلَيْهِ فَائِتَةٌ، فَشَكَّ أَنَّهُ قَضَاهَا أَوْلا، فَقَضَاهَا، ثُمَّ تَبَيَّنَ أَنَّهَا كَانَتْ عَلَيْهِ، أَنْ لا تُجْزِيَهِ لِلشَّكِّ وَعَدَمِ الجَزْمِ بِتَعْيِينِهَا، وَلَوْ شَكَّ فِي دُخُولِ وَقْتِ العِبَادَةِ، فَأَتَى بِهَا، فَبَانَ أَنَّهُ فَعَلَهَا فِي الوَقْتِ، لَمْ يُجْزِئْهُ أَخْذًا مِنْ قَوْلِهِمْ، كَمَا فِي فَتْحِ القَدِيرِ(١١): لَوْ صَلَّى الفَرْضَ وَعِنْدَهُ أَنَّ الوَقْتَ لَمْ يَدْخُلْ فَظَهَرَ أَنَّهُ قَدْ دَخَلَ لا يُجْزِيهِ، انتهى.

وَفِي خِزَانَةِ الأكْمَلِ (١٢): أدْرَكَ القَوْمَ فِي الصَّلاةِ، وَلا يَدْرِي أنَّهَا المَكْتُوبَةُ أوْ التَّرْوِيحَةُ، يُكَبِّرُ وَيَنْوِي المَكْتُوبَةَ عَلى أنَّهَا إنْ لَمْ تَكُنْ مَكْتُوبَةً يَقْضِيهَا، يَعْنِي العِشَاءَ، فَإذَا هُوَ فِي العِشَاءِ صَحَّ، وَإنْ كَانَ فِي التَّرْوِيحَةِ يَقَعُ نَفْلاً، انتهَى.

فَرْعٌ: عَقَّبَ النِّيَّةَ بِالمَشِيئَةِ، فَقَدَّمْنَا (١٣) أنَّهُ إنْ كَانَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالنِّيَّاتِ كَالصَّوْمِ وَالصَّلاةِ لَمْ تَبْطُلْ، وَإنْ كَانَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالأقْوَالِ كَالطَّلاقِ وَالعِتَاقِ بَطَلَ.

ترجمہ: اورمنوی کے منافی (اعمال میں سے) قطع کی نیت کرنا (بھی) ہے؛لہذا اگرایمان کے قطع کی نیت کرلے،تو فوراًمرتد ہوجائے گا۔اوراگرنماز کے قطع کرنے کی نیت کی،تو نماز باطل نہیں ہوگی اوریہی حکم تمام عبادات کاہے،الایہ کہ نماز کےدوران تکبیر کہہ لےاوردوسری نماز میں داخل ہونے کی نیت کرلے،پس تکبیرہی پہلی نمازکوقطع کرنےوالی ہے،نہ کہ محض نیت۔

(متن کا حاشیہ)

(١) كذا في البحر الرائق/ ما يفسد الصلاة وما يكره فيها ١/ ١١.

(٢) لم يتيسر لي هذا الكتاب.

(٣) وفي النسخة الهندية المتداولة: حزيرة، بالحاء المهملة، وهو غلط، كما هو ظاهر.

(٤) كذا نقله عنه في الفتاوى الهندية/ باب صلاة المسافر ١/ ١٣٩.

(٥) خلاصة الفتاوى/ الصلاة/ صلاة المسافر ١/ ٢٠٠.

(٦) تبيين الحقائق/ الزكوة/ شرط وجوبها ١/ ٢٥٧.

(٧) انظر أواخر القاعدة الأولى من هذا الكتاب، تجده فيها وافيًا وكافيًا، إن شاء الله.

(٨) البحر الرائق/ الصلاة/ مفسدات الصلاة ٢/ ١٠.

(٩) الملتقط في الفتاوى الحنفية/ الزكوة ص: ٧٣.

(١٠) البحر الرائق/ الصوم ٢/ ٢٨٥.

(١١) فتح القدير/ الصلاة/ شروط الصلاة التي تتقدمها ١/ ٢٣٦.

(١٢) لم يتيسر لي هذا الكتاب.

(١٣) ذكره في أوائل القاعدة الأولى.

اور بہر حال فرض روزہ جب فجر کے بعد وہ شروع ہو چکا ہو، پھر اس کے قطع کی نیت کرے اور نفل روزہ کی طرف منتقل ہونے کی نیت کرے، تو وہ روزہ باطل نہیں ہوگا۔

اور فرق یہ ہے کہ نماز میں فرض اور نفل دو مختلف جنس ہیں، جن میں سے ایک کو دوسرے پر از روئے تحریمہ کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے اور روزہ اور زکوۃ میں ایک جنس ہیں، ''محیط'' میں اسی طرح مذکور ہے۔

اور ''خِزَانَۃُ الأَکْمَلِ'' میں ہے کہ اگر نماز فرض کی نیت سے شروع کی، پھر دوران نماز اپنی نیت بدل دی اور اس کو تطوع بنا دیا، تو وہ تطوع ہو جائیں گی۔ اور اگر روزہ میں کھانے یا جماع کرنے کی نیت کی، تو وہ روزہ کے لئے مضر (مفسد) نہیں ہے۔ اور اسی طرح نماز میں اگر کسی منافی عمل کی نیت کی، تو وہ باطل نہیں ہوگی۔ اور اگر رات کو روزہ کی نیت کی، پھر فجر سے پہلے نیت ختم کر لی، تو اس کا حکم ساقط ہو جائے گا، برخلاف اس صورت کے جب کہ روزہ رکھنے کے بعد فجر کے بعد نیت سے رجوع کر لے، (ختم کر دے)، تو وہ روزہ باطل نہیں ہوگا، جیسا کہ رات کو نیت کرنے کے بعد کھا لینا نیت کو باطل نہیں کرتا ہے۔

اور اگر مقیم ہو کر سفر ختم کرنے کی نیت کی، تو وہ مقیم ہو جائے گا اور اس کا سفر باطل ہو جائے گا، پانچ شرطوں کے ساتھ: ﴿۱﴾ چلنے کو ترک کر دینا، حتی کہ اگر چلتے ہوئے اقامت کی نیت کی، تو وہ معتبر نہ ہوگی۔ ﴿۲﴾ اور جگہ کا اقامت کے قابل ہونا؛ لہذا اگر سمندر یا جزیرہ میں اقامت کی نیت کی، تو وہ معتبر نہ ہوگی۔ ﴿۳﴾ اور جگہ کا ایک ہونا۔ ﴿۴﴾ اور مدت اقامت کا ہونا۔ ﴿۵﴾ اور رائے میں مستقل ہونا؛ لہذا تابع کی نیت صحیح نہیں ہوگی، جیسا کہ معراج الدرایہ میں مذکور ہے۔

اور جب مسافر وقت کے اندر دوران صلاۃ اقامت کی نیت کر لے، تو اس کا فریضہ چار کی جانب منتقل ہو جائے گا، خواہ اقامت کی نیت نماز کے شروع میں کی ہو، یا درمیان میں، یا آخر میں اور خواہ منفرد ہو، یا مقتدی، یا مدرک، یا مسبوق، بہر حال لاحق؛ تو وہ اپنے امام کی فراغت کے بعد اقامت کی نیت کرنے سے نماز میں اتمام نہیں کرے گا کہ اس کا فرض اپنے امام کی فراغت سے مستحکم ہو گیا، ''خلاصہ'' میں ایسے ہی مذکور ہے۔

اور اگر مال تجارت میں خدمت کی نیت کر لی، تو نیت سے وہ خدمت کے لئے ہو جائے گا۔ اور اگر اس کے برعکس صورت ہو، تو وہ مؤثر نہیں ہوگی، جیسا کہ علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے اس کو ذکر کیا ہے۔

اور بہر حال ودیعت میں خیانت کی نیت؛ تو مجھے اس کی تصریح نہیں ملی؛ لیکن فتاوی ''ظہیریہ'' میں ''جنایات الاحرام'' میں ہے کہ مودَع جب تعدی کرے، پھر تعدی ختم کر دے اور اس کی نیت یہ ہو کہ اس کو دوبارہ انجام دے

گا،تو تعدی ختم نہیں ہوگی،انتہی۔

فرع: اور قطع کی نیت کے قریب قلب کی نیت ہے اور وہ ایک نماز سے دوسری نماز کی طرف منتقل ہونے کی نیت ہے، یہ بات پہلے آچکی ہے کہ یہ (ایک نماز سے دوسری نماز کی طرف انتقال) صرف تحریمہ کے ذریعہ ہوگا، نہ کہ محض نیت سے۔ اور یہ (بھی) ضروری ہے کہ دوسری نماز پہلی کا غیر ہو، مثلاً ظہر شروع کرنے کے بعد عصر شروع کردے، تو ظہر فاسد ہو جائے گی، نہ کہ ظہر کی دو رکعت کے بعد ظہر (شروع کرنے سے ظہر فاسد ہوگی)۔ اور اس (انتقال) کی شرط یہ ہے کہ نیت کا تلفظ نہ کرے، لہٰذا اگر نیت کا تلفظ کر دیا، تو پہلی نماز مطلقاً باطل ہو جائے گی۔ اور ہم اس کی تفریعات ''کنز'' کی شرح میں مفسدات صلاۃ کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔

فصل: اور (منوی کے) منافی (امور) میں سے اصل نیت میں تردد اور پختگی کا نہ ہونا ہے۔ اور ''ملتقط'' میں ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں مروی ہے، جس نے خدمت کے لئے غلام خریدا اور اس کی نیت یہ ہو کہ اگر نفع حاصل ہو گیا، تو اس کو فروخت کر دے گا، تو اس پر زکوۃ (واجب) نہیں ہے۔ اور انھوں نے کہا ہے کہ اگر یوم الشک میں یہ نیت کی کہ اگر وہ شعبان کا حصہ ہے، تو وہ روزہ دار نہیں ہے اور اگر رمضان کا حصہ ہے، تو وہ روزہ دار ہے، تو اس کی یہ نیت معتبر نہیں ہوگی۔ اور اگر وصف میں تردد ظاہر کیا، بایں طور کہ یہ نیت کی کہ اگر کل کا دن شعبان کا حصہ ہے، تو نفل روزہ، ورنہ پس رمضان کا روزہ، تو اس کی نیت معتبر ہوگی، جیسا کہ ہم نے روزہ کے بیان میں اس کی وضاحت کی ہے اور اسی لئے مناسب یہ ہے کہ اگر اس کے ذمہ فائتہ نماز ہو اور اس کو شک ہو کہ وہ اس کی قضا کر چکا ہے، یا نہیں؟ تو وہ اس کی قضا کر لے، پھر یہ ظاہر ہو کہ وہ اس کے ذمہ تھی، تو وہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگی، شک کی وجہ سے اور اس کی تعیین میں پختگی نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر عبادت کے وقت کے داخل ہونے کے بارے میں شک ہو اور وہ اس کو ادا کر لے، پھر یہ ظاہر ہو کہ اس نے وہ عبادت وقت کے اندر انجام دی ہے، تو وہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگی، (یہ مسئلہ) ان کے (اس) قول سے ماخوذ ہے، جیسا کہ ''فتح القدیر'' میں ہے:- اگر فرض نماز پڑھی اور اس کے ذہن میں یہ ہے کہ وقت داخل نہیں ہوا، پھر ظاہر ہوا کہ وقت داخل ہو چکا تھا، تو وہ نماز اس کے لئے کافی نہیں ہوگی، انتہی۔

اور ''خِزَانَةُ الأَكمَل'' میں ہے کہ قوم کو نماز میں پایا اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ نماز فرض ہے، یا تراویح، تو وہ تکبیر کہے اور فرض کی نیت کرے، اس گمان پر کہ اگر وہ مکتوبہ نہ ہوئی، تو اس کی یعنی عشاء کی قضا کر لے گا، پھر معلوم ہوا کہ وہ عشاء ہی تھی، تو اس کی عشاء ادا ہو جائے گی۔ اور اگر تراویح ہو، تو نفل واقع ہوگی، انتہی۔

فرع: نیت کے بعد مشیت کوذکر کرے،تو یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اگر یہ صورت ان امور میں ہو، جو نیات سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً روزہ، نماز،تو وہ باطل نہیں ہوں گے اور اگر ان امور میں ہو، جو اقوال سے متعلق ہیں، جیسے طلاق اور عتاق،تو وہ باطل ہو جائیں گے۔

﴿نیت اور منوی کے منافی امور﴾

تشریح: اوپر نیت کے معتبر ہونے کی شرائط میں سے چوتھی شرط یہ ذکر کی گئی تھی کہ نیت ومنوی کے درمیان اور منوی کی تکمیل تک کوئی منافی عمل وجود پذیر نہ ہو، یہاں سے اسی چوتھی شرط سے متعلقہ مزید تفصیل مصنف علیہ الرحمہ نے ذکر کی ہے اور جو امور نیت اور منوی کے منافی شمار ہوتے ہیں، ان کی تشریح وتوضیح کی گئی ہے۔

نیت ومنوی کے منافی امور میں سے ایک "نِیَّةُ القَطع" بھی ہے،یعنی منوی کو ختم کرنے کی نیت کرنا؛لہذا اگر کوئی شخص منوی کی ادائیگی کے دوران اُس کو ختم کرنے کی نیت کرے،تو یہ بھی منوی کے منافی ہوگا اور بسا اوقات اس سے وہ منوی باطل ہو جائے گا، چنانچہ اگر کوئی آدمی ایمان کے قطع اور اس سے خروج کی نیت کرے،تو وہ بلا تاخیر کافر ہو جائے گا، جس کی ایک وجہ تو یہی ہے کہ منوی یعنی ایمان کے منافی امر کا تحقق ہوا، دوسری وجہ یہ ہے کہ کفر از قبیل ترک ہے، جو محض ارادہ ونیت سے تام ہو جاتا ہے۔

﴿عبادات میں قطع کی نیت کی،تو کیا حکم ہوگا؟﴾

اور عبادات میں "نِیَّةُ القَطع" کا تحقق ہو،تو ان کے بطلان کے سلسلہ میں حضرات ائمہ اربعہ کے درمیان کچھ اختلاف ہے:

امام مالک رحمہ اللہ کے یہاں اس سے عبادات: نماز، روزہ باطل ہو جاتے ہیں، حتی کہ بعض مالکیہ کے نزدیک وضو، تیمّم اور اعتکاف بھی باطل ہو جاتا ہے، البتہ اس سے حج وعمرہ باطل نہیں ہوگا۔

اور حضرات شوافع رحمہم اللہ کے یہاں اس سے صرف نماز باطل ہوتی ہے (١)، روزہ اعتکاف اور حج وعمرہ باطل نہیں ہوتا۔ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک نماز، روزہ اور وضو وغیرہ سب باطل ہو جاتے ہیں (٢)۔

---

(١) مگر علامہ شامی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا معتمد مذہب یہ ہے کہ "نیة القطع" سے نماز بھی فاسد نہیں ہوتی ہے؛ لیکن علامہ رافعی رحمہ اللہ نے اس کی تردید فرمائی ہے اور ان کی کتب کے حوالہ سے فساد کو راجح کہا ہے۔(رد المحتار ٣/٤١٧، تقریرات رافعی ١/ ٣٠٥.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية (مادة: نية/ شروط النية).

اورامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی تفصیل خود مصنف علیہ الرحمہ نے بیان فرمائی ہے اور اس بارے میں متعدد جزئیات نقل کئے ہیں، فرماتے ہیں کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے یہاں اس سے نماز؛ بلکہ کوئی بھی عبادت باطل نہیں ہوتی، البتہ نماز کے قطع کی صورت -جس کا ذکر ماقبل میں بھی متعدد بار آچکا ہے اور یہاں بھی وہ مکرر مذکور ہے- یہ ہے کہ دوسری نماز کو باقاعدہ تکبیر کہہ کر شروع کردیا جائے، تو اس سے پہلی نماز باطل ہوکر دوسری شروع ہوجائے گی۔

وَأَمَّا صَومُ الفَرضِ إِذَا شَرَعَ فِيهِ بَعدَ الفَجرِ: اس عبارت میں روزہ میں ''قطع نیت'' کا حکم بیان کیا گیا ہے، وہ یہ کہ فرض روزہ کو شروع کرنے کے بعد اگر اس کے قطع اور نفل روزہ کی جانب انتقال کی نیت کی، تو وہ فرض روزہ باطل نہیں ہوگا اور نفل روزہ شروع نہیں ہوگا، یعنی قطع کی نیت روزہ میں مؤثر نہیں ہوگی، **کما مرَّ**۔

سوال یہ ہے کہ نماز کے بارے میں تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک نماز ختم ہوکر دوسری نماز شروع ہوجاتی ہے اور روزہ میں اس کا تحقق نہیں ہوتا، تو اس فرق کی کیا وجہ ہے؟

فرماتے ہیں کہ فرق یہ ہے کہ نماز میں فرض ونفل دو الگ الگ جنسیں ہیں، جن میں سے ایک کی تحریمہ کو دوسری تحریمہ پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے؛ لہذا جب فرض ونفل میں سے ہر ایک مستقل ہے، تو انتقال مفید ہوگا؛ اس لئے نماز میں انتقال کے تحقق کا حکم کیا گیا اور روزہ وزکوۃ میں فرض ونفل ہر دو یکساں ہیں اور جنس واحد ہیں؛ لہذا یہاں انتقال مفید نہیں ہے؛ اس لئے اس میں انتقال کا حکم نہیں کیا گیا۔

علامہ حموی رحمہ اللہ نے اس فرق کو غیر ضروری قرار دیا ہے؛ کیوں کہ بحث یہ چل رہی ہے کہ نیت سے پہلی عبادت منقطع اور دوسری شروع ہوگی، یا نہیں؟ اور جس طرح روزہ میں نیت سے انتقال نہیں ہوتا، نماز میں بھی محض نیت سے دوسری نماز کی جانب انتقال نہیں ہوتا، اس میں جو دوسری نماز کی طرف انتقال ہوتا ہے، وہ تکبیر سے ہوتا ہے، نہ کہ نیت سے، چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ نے خود فرمایا ہے کہ ''**فالقاطع للأولى هو التكبير، لا مجرد النية**''؛ مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ کی مراد یہ ہے کہ روزہ میں دوسرے روزہ کی جانب کسی بھی صورت میں انتقال ممکن نہیں ہے، حتی کہ اگر زبان سے بھی صراحت کردی جائے کہ میں فرض ختم کرکے نفل کی طرف منتقل ہوتا ہوں، تب بھی انتقال نہ ہوگا، جب کہ نماز میں اگرچہ نیت سے انتقال ممکن نہیں ہے؛ مگر بہر حال تکبیر سے انتقال ہوجاتا ہے۔

﴿فرض نماز کو نفل میں تبدیل کرنے کا حکم﴾

وَفِي خِزَانَةِ الأكمَل: لَوْ افْتَتَحَ الصَّلاةَ بِنِيَّةِ الفَرْضِ : "خِزَانَة" خائے معجمہ کے کسرہ کے ساتھ ہے، اس پر حضرت مفتی محمود الحسن صاحب رحمہ اللہ نے یہ لطیفہ سنایا: "**الخِزَانَةُ لا تُفتَحُ، وَالزُّجَاجَةُ لا تُكسَرُ**"، جس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ الماری کو نہیں کھولنا چاہیے اور شیشی کو نہیں توڑنا چاہیے؛ مگر یہاں مراد یہ ہے کہ "خزانہ" کی خا کو مفتوح نہیں پڑھیں گے اور "زُجَاجَة" کی زای کو مکسور نہیں پڑھیں گے، بہر حال اس میں یہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے کہ اگر نماز فرض کی نیت سے شروع کی، پھر نیت بدل کر اس کو تطوع بنالیا، تو اس کی وہ فرض نماز ختم ہو کر تطوع ہو جائے گی۔

مگر یہ مسئلہ دو وجہوں سے قابل اشکال ہے: پہلی وجہ یہ ہے کہ ابھی مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ ایک نماز سے دوسری نماز کی طرف انتقال محض نیت سے نہیں ہوتا؛ بلکہ اس کے لئے تکبیر ضروری ہے، جب کہ یہاں محض نیت سے انتقال کا حکم کیا جا رہا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ آٹھویں مبحث کے شروع میں یہ مسئلہ گزرا ہے کہ اگر کوئی شخص فرض نماز شروع کرے، پھر اس کو یہ گمان پیدا ہو کہ وہ نفل پڑھ رہا ہے اور وہ اسی گمان کے ساتھ نماز مکمل کرے، تو اس کا نفل کا گمان غیر معتبر ہوگا اور اس کی یہ نماز مکتوبہ ہی ادا ہوگی، جب کہ یہاں اس کو نفل شمار کیا گیا ہے؟

اس دوسری وجہ کا اگرچہ یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ سابقہ مسئلہ اور اس مسئلہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ سابقہ مسئلہ میں نفل نماز کے محض گمان کے پیدا ہونے کی بات ہے؛ لہذا یہ گمان ابتدا میں کی گئی فرض کی قطعی نیت کے معارض نہیں ہو سکتا۔ اور زیر بحث مسئلہ میں نفل کی قطعی نیت پائی گئی ہے؛ اس لئے اس نفل کی نیت کو معتبر مان کر اسی کے مطابق نماز کی ادائیگی کا حکم کیا گیا(١)؛ مگر پہلی وجہ سے بہر حال یہ مسئلہ ضرور قابل اشکال ہے۔

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ اختلاف روایات ہے: ایک روایت یہ ہے کہ محض نیت سے انتقال نہیں ہوگا، تا آں کہ تکبیر نہ کہہ لی جائے اور دوسری روایت یہ ہے کہ محض نیت سے بھی انتقال ہو جاتا ہے، راجح پہلی روایت ہے اور یہ دوسری روایت مرجوح ہے، واللہ اعلم۔

---

(١) شرح حموي.

تنبیہ: "خِزَانَةُ الأَكْمَل" کا مذکورہ مسئلہ اوراسی طرح سابقہ مسئلہ کہ نماز میں تکبیر سے انتقال ہو جائے گا، جب کہ روزہ وزکوۃ میں کسی بھی صورت سے انتقال نہ ہوگا، ان کا تعلق درحقیقت "نِيَّةُ القَلْب" سے ہے، جس کا ذکر آئندہ آرہا ہے؛ لہذا یہاں کے بجائے آئندہ "نِيَّةُ القَلْبِ" کے تحت ان کا تذکرہ زیادہ مناسب تھا؛ مگر شاید مصنف علیہ الرحمہ نے یہاں ان کا تذکرہ اس مناسبت سے کردیا کہ "نِيَّةُ القَلْبِ وَالانْتِقَالِ" کے لئے "نِيَّةُ القَطْع" لازم ہے، کہ بغیر سابق نماز کے قطع کے دوسری نماز کی طرف انتقال نہیں ہوگا، واللہ اعلم۔

وَلَوْ نَوَى الأَكْلَ أَوِ الجِمَاعَ فِي الصَّوْمِ، لا يَضُرُّهُ: اس مسئلہ میں اور آئندہ مذکور مسائل میں "نية القطع" صراحتاً پائی جاتی ہے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر روزہ کے دوران کھانے یا جماع کرنے کی نیت کی، تو محض اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، تا آں کہ ان کا تحقق نہ ہو جائے، اسی طرح نماز میں اگر کسی منافی صلاۃ عمل کی انجام دہی کی نیت کرلی، مثلاً کسی سے گفتگو کی نیت کرلی، تو اس سے نماز باطل نہیں ہوگی، جیسا کہ اوپر آچکا ہے کہ احناف کے یہاں محض قطع کی نیت سے عبادات باطل نہیں ہوتیں۔

وَلَوْ نَوَى الصَّوْمَ مِنَ اللَّيْلِ: اگر رات کو روزہ کی نیت کی کہ صبح روزہ رکھوں گا، پھر فجر سے پہلے اس نیت کو ختم کردیا اور صبح روزہ رکھنے کے ارادے کو ملتوی کردیا، تو اس سے وہ سابق نیت ختم ہو جائے گی اور صبح کو اگر روزہ رکھتا ہے، تو ازسرنو نیت لازم ہوگی، البتہ اگر روزہ شروع کرچکا، پھر اس نیت سے رجوع کرلے اور روزہ کے ختم کی نیت کرلے، تو روزہ کی نیت ختم نہیں ہوگی اور روزہ باطل نہیں ہوگا، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، اسی طرح اگر وہ رات کو صبح کے روزہ کی نیت کرے اور نیت کرنے کے بعد کچھ کھائے پیئے، تو نیت کے بعد صبح سے قبل کھانے پینے سے اس کی وہ نیت باطل نہیں ہوگی اور اسی نیت سے اس کا صبح کا روزہ ادا ہو جائے گا؛ کیوں کہ نیت صرف اس سے رجوع کرنے اور اس کو ملتوی کرنے سے باطل ہوتی ہے، کھانے پینے سے باطل نہیں ہوتی، کہ کھانا پینا وغیرہ روزہ کے منافی ہیں، نہ کہ نیت کے (١)۔

﴿اگر مسافر قطع سفر کی نیت کرلے﴾

وَلَوْ نَوَى قَطْعَ السَّفَرِ بِالإِقَامَةِ صَارَ مُقِيمًا، وَبَطَلَ سَفَرُهُ: مسافر اگر قطع سفر کی نیت کرے، تو اس کا سفر ختم ہو جائے گا اور وہ مقیم ہو جائے گا، البتہ اس کے سفر کے ختم ہونے اور اس کے مقیم ہونے کے لئے قطع سفر کی نیت کے علاوہ مزید پانچ شرطیں ہیں، جو مصنف علیہ الرحمہ نے ذکر فرمائی ہیں:

---

(١) الدر المختار مع رد المحتار ٣/ ٣٤٥ (زكريا، ديوبند).

﴿۱﴾ تَركُ السَّيرِ: یعنی سفر موقوف کردینا، دورانِ سفر اقامت کی نیت معتبر نہیں ہوگی۔

﴿۲﴾ صَلاحِيَّةُ المَوضِعِ: یعنی جائے قیام کا رہائش کے قابل ہونا، جزیرہ اور سمندر اور جو جگہیں رہائش کے قابل نہیں ہوتیں، ان میں نیتِ اقامت معتبر نہیں ہوگی۔

﴿۳﴾ اِتِّحَادُ المَوضِعِ: یعنی ایک ہی مقام پر پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کرنا؛ لہٰذا اگر دو الگ الگ مقامات میں پندرہ روز ٹھہرنے کا ارادہ ہو، بایں طور کہ کچھ دن اور کچھ راتیں ایک جگہ اور کچھ دن اور راتیں دوسری جگہ، تو وہ بہ دستور مسافر شمار ہوگا، البتہ اگر یہ صورت ہو کہ وہ تمام راتیں ایک جگہ گزارے گا اور دن میں کہیں اور رہے گا، تو یہ موضع واحد ہی میں قیام شمار ہوگا(۱)۔

﴿۴﴾ المُدَّةُ: یعنی پندرہ دن کے قیام کی نیت کرنا، اگر اس سے کم قیام کی نیت ہوگی، تو پھر وہ مسافر ہی رہے گا۔

﴿۵﴾ الاستِقلالُ بِالرَّأيِ: یعنی نیت کرنے میں با اختیار ہونا، اگر کسی دوسرے کے ماتحت ہے، تو پھر محض اپنی نیت سے وہ مقیم نہیں ہوگا۔

ان کے علاوہ مزید ایک شرط یہ ہے کہ "أنْ لا تَكُونَ حَالَتُهُ مُنَافِيَةً لِعَزِيمَتِهِ"، یعنی حالات کا قیام کی اجازت دینا، اگر حالات قیام کی اجازت نہ دیتے ہوں، مثلاً فوجی محاذ جنگ میں اقامت کی نیت کرے، تو اس حال میں اقامت کی نیت معتبر نہیں ہوگی(۲)۔ اس طرح یہ کل چھ شرطیں ہیں، جو اقامت کی نیت کے لئے ضروری ہیں؛ مگر اقامت کے معتبر ہونے کے لئے یہ شرائط اس وقت ہیں، جب کہ سفر کے تحقق کے بعد یعنی مسافت شرعی کے بقدر سفر کرنے کے بعد اقامت کی نیت کی جائے؛ لہٰذا اگر مسافت شرعی کے بقدر سفر کرنے سے پہلے ہی قطع سفر کی نیت کرلی، تو محض اس نیت سے ہی وہ مقیم کے حکم میں ہوجائے گا، خواہ یہ شرائط موجود نہ ہوں(۳)۔

وَإذَا نَوَى المُسَافِرُ الإقَامَةَ فِي أثنَاءِ صَلاتِهِ : مسافر اگر اقامت یعنی قطع سفر کی نیت کرے، تو وہ مقیم ہوجاتا ہے، بہ شرطے کہ مذکورہ شرائط متحقق ہوں، یہ اسی کی مزید وضاحت ہے، وہ یہ کہ اگر مسافر یہ نیت نماز کے دوران کرے، تب بھی وہ مقیم ہوجائے گا اور اس کا فرض دو سے چار ہوجائے گا، خواہ وہ نماز کے شروع میں ہو،

---

(۱) الهداية ١/ ١٤٧.

(۲) رد المحتار ١/ ٥٣٠ (نعمانية).

(۳) الدر المختار مع رد المحتار ١/ ٥٢٨ و ٥٣٠، (نعمانية).

یا درمیان میں ہو، یا آخر میں ہو اور خواہ وہ منفرد ہو، یا مقتدی، مدرک ہو، یا مسبوق، بہر صورت یہی حکم ہے، البتہ یہ شرط ہے کہ اس کی یہ نیت وقت کے اندر ہو، اگر اس کے اقامت کی نیت کرنے سے پہلے وقت نکل چکا ہو، تو خواہ وہ نماز میں ہو، تو اس کی یہ نیتِ اقامت معتبر نہیں ہوگی اور اس کا فریضہ دو سے چار کی طرف منتقل نہیں ہوگا (١)۔

اور اگر مسافر لاحق ہو اور وہ دورانِ صلاۃ اقامت کی نیت کرے، تو اس کا حکم اس سے کچھ مختلف ہے، وہ یہ کہ اگر اس کا امام بھی مسافر ہو اور وہ امام کے فارغ ہونے کے بعد اقامت کی نیت کرے، تو اس کی یہ اقامت کی نیت اس نماز کے حق میں معتبر نہیں ہوگی؛ کیوں کہ مسافر امام کی فراغت سے اس کا یہ فرض مستحکم ہوگیا؛ لہٰذا وہ اتمام کی طرف منتقل نہیں ہوگا، البتہ اگر اس کی فراغت سے پہلے یہ نیت کرے، تو اس نماز کے اعتبار سے بھی وہ مقیم ہوجائے گا اور اس کی یہ نماز اتمام کی طرف منتقل ہوجائے گی، کہ امام کے فارغ نہ ہونے کے سبب ابھی اس کا فریضہ مستحکم نہیں ہوا تھا۔

وَلَوْ نَوَى بِمَالِ التِّجَارَةِ الخِدْمَةَ: پہلے قاعدہ کے اخیر میں ''تروک'' کی بحث میں یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ آچکا ہے۔

وَأَمَّا نِيَّةُ الخِيَانَةِ فِي الوَدِيعَةِ، فَلَمْ أَرَهَا صَرِيحَةً: یعنی کیا ودیعت میں محض خیانت کی نیت سے مودَع تعدی کرنے والا قرار پائے گا، یا یہ کہ جب تک اس کی جانب سے عملاً تعدی نہ پائی جائے، تب تک وہ تعدی کرنے والا شمار نہیں ہوگا؟

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کی صراحت نہیں ملی، سوائے ''فتاوی ظہیریہ'' کے مذکورہ مسئلہ کے، جس سے اس پر روشنی پڑتی ہے کہ محض تعدی اور خیانت کی نیت سے وہ ضامن ہوگا، یا نہیں؟

پہلے قاعدہ کے اخیر میں ''تروک'' کی بحث سے قبل مصنف علیہ الرحمہ اس کو نسبتاً تفصیل کے ساتھ بیان فرما چکے ہیں اور وہاں ''قَالُوْا'' کہہ کر انھوں نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے، فلیراجع۔

﴿نية القلب کا حکم﴾

فَرْعٌ: وَتَقْرُبُ مِنْ نِيَّةِ القَطْعِ نِيَّةُ القَلْبِ: ''نِيَّةُ القَطْعِ'' کے قریب ''نِيَّةُ القَلْبِ'' بھی ہے، یعنی ایک نماز سے دوسری نماز کی طرف اور ایک عبادت سے دوسری عبادت کی طرف منتقل ہونا، اس کی تفصیل ووضاحت بھی اوپر ''نِيَّةُ القَطْعِ'' کے ذیل میں آچکی ہے اور یہ مسئلہ بھی مکمل تشریح کے ساتھ بحث سادس کے اخیر

(١) الدر المختار مع رد المحتار ٣/ ٦٠٥ (زکریا، دیوبند).

میں گزر چکا ہے۔

﴿نفس نیت میں تردد؛ نیت کے منافی ہے﴾

فَصلٌ: وَمِنَ المَنَافِيُ التَّرَدُّدُ وَعَدَمُ الجَزمِ فِيُ أَصلِهَا: نیت کے منافی امور کو بیان کیا جارہا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ نفس نیت میں تردد ہو، یعنی منوی کی انجام دہی کی پختہ نیت نہ ہو؛ بلکہ اس کو انجام دینے اور نہ دینے؛ دونوں کا ارادہ ہو، تو یہ بھی نیت کے منافی ہے اور بغیر پختہ نیت کے منوی پر کوئی شرعی حکم مرتب نہیں ہوگا؛ البتہ اگر نفس نیت میں تو پختگی ہو؛ مگر اس کی صفت اور حیثیت میں تردد ہو، تو یہ نیت کے منافی نہیں ہے، اسی لئے مصنف علیہ الرحمہ نے عنوان میں "فِيُ أَصلِهَا" کی قید ذکر کی ہے، اس عنوان کی وضاحت کے لئے مصنف علیہ الرحمہ نے کئی مسائل ذکر فرمائے ہیں، فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر کوئی غلام خریدا اور نیت یہ ہے کہ اگر نفع ہوا، تو فروخت کردیں گے، ورنہ خدمت لیتے رہیں گے، تو ایسے غلام پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی؛ کیوں کہ غلام کی فروختگی کی پختہ نیت نہیں ہے؛ اس لئے وہ سامان تجارت کے تحت داخل نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص "یوم الشک" میں اس نیت سے روزہ رکھے کہ اگر آج رمضان ہوگیا، تو میرا روزہ ہے، ورنہ میرا روزہ نہیں ہے، تو اگر رمضان ہوجائے، تب بھی اس کا روزہ نہیں ہوگا؛ الا یہ کہ وہ نیت کی تجدید کرلے؛ کیوں کہ روزہ کی پختہ نیت نہیں پائی گئی، البتہ اگر "یوم الشک" میں روزہ کی پختہ نیت ہو؛ مگر اس کی حیثیت میں تردد ہو، مثلاً اس طرح نیت کرے کہ اگر آج رمضان ہوگیا، تو رمضان کا فرض روزہ رکھتا ہوں، ورنہ نفل روزہ، یعنی روزہ رکھنے کی تو پختہ نیت ہے؛ مگر فرض ونفل میں تردد ہے، تو چوں کہ اصل نیت میں پختگی اور جزم ہے؛ اس لئے اس کی یہ نیت معتبر ہوگی اور اس کا روزہ حسب نیت ادا ہوجائے گا، تاہم اس طرح نیت کرنا بھی مکروہ ہے (۱)۔

﴿یوم الشک میں حتمی نیت کے ساتھ روزہ رکھنا﴾

اور اگر "یوم الشک" میں کسی ایک نیت پر جزم کے ساتھ روزہ رکھا جائے، تو اس کی تین صورتیں ہیں اور تینوں کا حکم علیحدہ ہے۔

﴿۱﴾ رمضان کے روزہ کی پختہ نیت کے ساتھ روزہ رکھے، یہ مکروہ تحریمی ہے، تاہم رمضان کا روزہ ادا ہوجائے گا۔

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۳۵۰ (زکریا).

﴿۲﴾ واجب آخر کی پختہ نیت سے روزہ رکھے، یہ مکروہ تنزیہی ہے، اس صورت میں اگر یہ شخص مقیم ہو اور رمضان ہو جائے، تو رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور اگر مسافر ہو، تو وہی واجب آخر ادا ہوگا، اسی طرح اگر رمضان نہ ہوا، تب بھی وہی واجب آخر ادا ہوگا، خواہ مقیم ہو، یا مسافر۔

﴿۳﴾ نفل کی پختہ نیت سے روزہ رکھے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس صورت میں اگر یوم الشک ایسے دن واقع ہو، جس میں اس کا روزہ رکھنے کا معمول ہو، مثلاً پیر، جمعرات وغیرہ، تو اس نیت سے روزہ رکھنا مستحب ہے، خواہ یہ شخص خواص میں سے ہو، یا عوام میں سے۔ اور اگر یوم الشک کسی اور دن واقع ہو، تو خواص کے لئے تو اس نیت سے روزہ رکھنے کی گنجائش ہے اور عوام کے لئے مکروہ ہے، خواص سے مراد وہ لوگ ہیں، جو یوم الشک میں نفل کی ایسی پختہ نیت کر سکتے ہوں، جن میں رمضان کے روزوں کی آمیزش نہ ہو اور جو ایسی نیت پر قادر نہ ہو، وہ عوام میں سے ہے(۱)۔

نیز یوم الشک سے مراد ۲۹ رشعبان کے بعد والا دن ہے، جس کے بارے میں آسمان کے ابر آلود ہونے، یا مطلوبہ شہادت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے یہ متعین نہ ہو سکا ہو کہ وہ دن شعبان کا حصہ ہے، یا رمضان کا، اوپر اسی دن میں روزہ رکھنے کے حکم کی تفصیل بیان کی گئی ہے اور اگر یہ نوعیت ۲۹ ر رمضان کے بعد والے دن میں ہو اور مذکورہ وجوہات کی وجہ سے اس کا رمضان کا آخری دن ہونا، یا عید الفطر کا دن ہونا محقق نہ ہو سکا ہو، تو اس دن کا روزہ بہر صورت ادا ہو جائے گا، خواہ اصل نیت میں تردد ہو، مثلاً یہ نیت کی اگر آج رمضان ہے، تو میرا روزہ اور اگر عید ہے، تو میرا روزہ نہیں ہے، تب بھی روزہ ہو جائے گا، **لاستصحاب الأصل** (۲)۔

﴿اپنے ذمہ میں فائتہ کا شک ہو اور نیت دو نمازوں کے درمیان متردد ہو﴾

وَيَنبَغِي علَى هَذَا أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ عَلَيهِ فَائِتَةٌ، فَشَكَّ أَنَّهُ قَضَاهَا أَوْلَا: ایک شخص کو شک ہے کہ اس کے ذمہ جو قضا نماز ہے، آیا اس نے اس کو پڑھ لیا ہے، یا نہیں؟ تو وہ اس نیت سے نماز پڑھے کہ اگر وہ ذمہ میں باقی ہے، تو وہ نماز ادا ہو جائے، ورنہ کوئی اور نماز مثلاً فرض الوقت ادا ہو جائے، عبارت میں مذکور "**فَقَضَاهَا**" کا یہی مطلب ہے، اس نیت سے نماز پڑھنے کے بعد یہ واضح ہوا کہ وہ نماز اس کے ذمہ باقی تھی، تو مذکورہ نیت سے پڑھی ہوئی نماز؛ اس کے ذمہ میں باقی نماز کی طرف سے کافی ہوگی، یا نہیں؟

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۲٤٦ وما بعدها (زكريا).

(۲) الفقه الإسلامي وأدلته ۱/ ۱٦۷.

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کافی نہیں ہوگی؛ اس لئے کہ اس کی ادائیگی کی پختہ نیت نہیں ہوئی، شک اور تردد کے ساتھ نیت ہوئی، نیز مذکورہ صورت میں اس کا فرض الوقت بھی ادا نہ ہوگا کہ اس کی بھی نیت جزم کے ساتھ نہیں ہوئی؛ بلکہ اس کی یہ نماز نفل شمار ہوگی اور نفل اس لئے ہوگی کہ نفس صلاۃ کی نیت میں بہر حال جزم ہے، تردد اور شک محض وصف کی تعیین میں ہے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں اس نیت سے نماز پڑھے کہ اگر قضا شدہ نماز ذمہ میں باقی ہو، تو وہ نماز پڑھتا ہوں، ورنہ نماز نہیں پڑھتا ہوں، تو پھر اس کی یہ نماز نہ فرض ہوگی اور نہ نفل، کہ اصل نیت میں ہی تردد موجود ہے۔ اور اگر یہ نیت ہو کہ میں قضا شدہ نماز پڑھتا ہوں، خواہ وہ ذمہ میں باقی ہو، یا باقی نہ ہو، تو اگر وہ ذمہ میں باقی تھی، تو اس نیت سے وہ ادا ہو جائے گی؛ اس لئے کہ اگرچہ ادائیگی میں شک ہے؛ مگر نیت بہر حال جزم کے ساتھ کی گئی ہے۔

﴿فرض نماز پڑھی، حالاں کہ وقت داخل ہونے میں شک ہے﴾

وَلَوْ شَكَّ فِي دُخُولِ وَقْتِ العِبَادَةِ، فَأَتَى بِهَا: ایک شخص کو نماز کے وقت کے دخول میں شک ہے اور وہ اسی حال میں فرض نماز پڑھے اور نیت یہ ہو کہ اگر وقت داخل ہو چکا ہوگا، تو فریضہ ادا ہو جائے گا، تو اس کی یہ نماز نہیں ہوگی، خواہ بعد میں یہ معلوم ہو کہ دخول وقت کے بعد نماز ادا ہوئی؛ اس لئے کہ فریضہ کی ادائیگی کی پختہ نیت نہیں کی گئی؛ بلکہ اس کو دخول وقت پر معلق رکھا گیا۔ اور اگر وہ دخول وقت میں شک کے باوجود اس نماز کی جزم کے ساتھ نیت کر لے، تو بھی اس کا وہ فریضہ ادا نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ اس صورت میں اگرچہ نیت میں جزم ہے؛ مگر اس کو دخول وقت صلاۃ میں شک ہے اور یہ چیز نماز کے منافی ہے؛ اس لئے نیت میں جزم کے باوجود اس کی نماز نہیں ہوگی، چنانچہ "فتح القدیر" میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے فرض نماز پڑھی اور ذہن میں یہ ہے کہ ابھی وقت داخل نہیں ہوا، تو اس کی نماز نہیں ہوگی، خواہ نفس الامر میں وقت داخل ہو چکا ہو، جس کی وجہ یہ ہے کہ ضابطہ ہے کہ منافی صلاۃ شئ نہ واقعۃً پائی جائے اور نہ مصلی کے گمان کے اعتبار سے پائی جائے۔ اور مذکورہ دونوں صورتوں میں اگرچہ واقع کی رُو سے وقت داخل ہو چکا تھا؛ مگر چوں کہ مصلی کے گمان کے اعتبار سے وقت بالیقین داخل نہیں ہوا تھا اور مصلی کے گمان کی رُو سے وقت کا عدم دخول بھی منافی صلاۃ ہے؛ اس لئے ان صورتوں میں نماز کی عدم ادائیگی کا حکم کیا گیا۔

وَفِي خِزَانَةِ الأَكْمَلِ: أَدْرَکَ القَوْمَ فِي الصَّلاةِ: ایک شخص عشاء کی نماز میں مسجد میں اس حال میں پہنچا کہ جماعت ہورہی تھی؛ مگروہ یہ اندازہ نہ کرسکا کہ عشاء کے فرض پڑھے جارہے ہیں، یا تراویح؟ وہ فرض کی نیت سے تکبیر کہہ کر جماعت میں شامل ہوگیا اور ذہن میں یہ رہا کہ اگر بالفرض یہ عشاء کے فرض نہ ہوئے، تو وہ ان کو بعد میں ادا کرلے گا، نماز کے بعد معلوم ہوا کہ وہ عشاء کے فرض ہی تھے، تو مذکورہ صورت میں اس کے عشاء کے فرض ادا ہوجائیں گے، اس لئے کہ فرض کی ادائیگی کی پختہ نیت پائی گئی اور یہ بات کہ ''اگر فرض نہ ہوئے تو بعد میں ادا کرلوں گا''، تو یہ اصل نیت سے زائد بات ہے۔

اور اگر بعد میں یہ معلوم ہو کہ تراویح ہورہی تھی، تو اس کی یہ نماز نفل ہوگی، گو اس نے فرض کی نیت کی تھی؛ اس لئے کہ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض ادا نہیں ہوتے، کما لا یخفى۔

﴿نیت کے بعد ان شاء اللہ کہا﴾

فَرْعٌ: عَقَّبَ النِّيَّةَ بِالمَشِيئَةِ: منافی نیت کا بیان جاری ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر نیت کے بعد مشیت یعنی ''إن شاء الله'' ذکر کیا جائے، تو یہ منافی نیت ہے، یا نہیں؟

امام شافعی رحمہ اللہ کے یہاں چوں کہ نیت منجز ہونا شرط ہے اور مشیت از قبیل تعلیق ہے؛ اس لئے ان کے یہاں یہ منافی نیت ہے؛ لہذا نیت کے ساتھ اس کے ذکر سے نیت باطل ہوجائے گی؛ البتہ اگر بہ قصد تبرک اس کا تذکرہ ہو، تو پھر یہ منافی نیت نہیں ہوگا(١)۔

احناف کا مذہب اس بارے میں یہ ہے کہ اگر ''إن شاء الله'' ان امور میں کہا جو نیت سے متعلق ہیں، جیسے نماز، روزہ مثلاً ان کی نیت اس طرح کی کہ میں نماز پڑھتا ہوں ''إن شاء الله''، میں روزہ رکھتا ہوں ''إن شاء الله''، تو ایسے امور اس سے باطل نہیں ہوں گے، ان مواقع پر ''إن شاء الله'' تعلیق کے لئے شمار نہیں ہوگا؛ بلکہ استعانت اور تبریک کے لئے ہوگا۔ اور اگر طلاق وعتاق وغیرہ ایسے امور میں، جن کے لئے تلفظ شرط ہے ''إن شاء الله'' کہا، تو ان امور کا تحقق نہیں ہوگا، مثلاً اگر ایسے کہا کہ میں تجھے طلاق دیتا ہوں ''إن شاء الله''، تو اس طرح طلاق واقع نہیں ہوگی۔

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (مادة: نية).

تكميل: اَلنِّيَّةُ شَرْطٌ عِنْدَنَا فِيْ كُلِّ العِبَادَاتِ بِاتِّفَاقِ الأَصْحَابِ، لا رُكْنٌ، وَإِنَّمَا وَقَعَ الاخْتِلافُ بَيْنَهُمْ فِيْ تَكْبِيْرَةِ الإِحْرَامِ، وَالمُعْتَمَدُ أَنَّهَا شَرْطٌ كَالنِّيَّةِ، وَقِيْلَ: بِرُكْنِيَّتِهَا.

قاعدة في الأيمان: تَخْصِيْصُ العَامِّ بِالنِّيَّةِ مَقْبُوْلٌ دِيَانَةً لا قَضَاءً، وَعِنْدَ الخَصَّافِ يَصِحُّ قَضَاءً أَيْضًا، فَلَوْ قَالَ: كُلُّ امْرَأَةٍ أَتزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ، ثُمَّ قَالَ: نَوَيْتُ مِنَ بَلْدَةِ كَذَا، لَم يَصِحَّ فِيْ ظَاهِرِ المَذْهَبِ، خِلافًا لِلْخَصَّافِ، وَكَذَا مَنْ غَصَبَ دَرَاهِمَ إِنْسَانٍ، فَلَمَّا حَلَّفَهُ الخَصْمُ عَامًّا، نَوَى خَاصًّا، وَمَا قَالَهُ الخَصَّافُ مَخْلَصٌ لِمَنْ حَلَّفَهُ ظَالِمٌ، وَالفَتْوَى عَلٰى ظَاهِرِ المَذْهَبِ، فَمَنْ وَقَعَ فِيْ يَدِ الظَّلَمَةِ، وَأَخَذَ بِقَوْلِ الخَصَّافِ، فَلا بَأسَ بِهِ، كَذَا فِيْ الْوَلْوَالِجِيَّةِ (١)، وَلَوْ قَالَ: كُلُّ مَمْلُوْكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ، وَقَالَ: عَنَيْتُ بِهِ الرِّجَالَ دُوْنَ النِّسَاءِ، دُيِّنَ، بِخِلافِ مَا لَوْ قَالَ: نَوَيْتُ السُّوْدَ دُوْنَ البِيْضِ، أَوْ بِالعَكْسِ، لَمْ يُصَدَّقْ دِيَانَةً أَيْضًا كَقَوْلِهِ: نَوَيْتُ النِّسَاءَ دُوْنَ الرِّجَالِ، وَالفَرْقُ بَيَّنَّاهُ فِيْ الشَّرْحِ مِنْ بَابِ اليَمِيْنِ بِالطَّلاقِ وَالعَتَاقِ(٢). وَأَمَّا تَعْمِيْمُ الخَاصِّ بِالنِّيَّةِ فَلَمْ أَرَهُ الآنَ.

قاعدة فيها أيضًا: اليَمِيْنُ عَلٰى نِيَّةِ الحَالِفِ إِنْ كَانَ مَظْلُوْمًا، وَعَلٰى نِيَّةِ المُسْتَحْلِفِ إِنْ كَانَ ظَالِمًا، كَمَا فِيْ الخُلاصَةِ(٣).

قاعدة فيها أيضًا: الأَيْمَانُ مَبْنِيَّةٌ عَلٰى الأَلْفَاظِ، لا عَلٰى الأَغْرَاضِ، فَلَوْ اغْتَاظَ مِنْ إِنْسَانٍ فَحَلَفَ أَنَّهُ لا يَشْتَرِيْ لَهُ شَيْئًا بِفَلْسٍ، فَاشْتَرَى لَهُ شَيْئًا بِمِأَةِ دِرْهَمٍ لَمْ يَحْنَثْ، وَلَوْ حَلَفَ لا يَبِيْعُهُ بِعَشَرَةٍ، فَبَاعَهُ بِأَحَدَ عَشَرَ، أَوْ بِتِسْعَةٍ، لَمْ يَحْنَثْ، مَعَ أَنَّ غَرَضَهُ الزِّيَادَةُ، لَكِنْ لا حِنْثَ بِلا لَفْظٍ، وَلَوْ حَلَفَ لايَشْتَرِيْهِ بِعَشَرَةٍ، فَاشْتَرَاهُ بِأَحَدَ عَشَرَ، حَنِثَ، وَتَمَامُهُ فِيْ تَلْخِيْصِ الجَامِعِ الصَّغِيْرِ وَشَرْحِهِ لِلْفَارِسِيِّ(٤).

فروعٌ: لَوْ كَانَ اسْمُهَا طَالِقًا أَوْ حُرَّةً، فَنَادَاهُ، إِنْ قَصَدَ الطَّلاقَ أَوْ العِتْقَ وَقَعَا، أَوْ النِّدَاءَ، فَلا، أَوْ أَطْلَقَ فَالمُعْتَمَدُ عَدَمُهُ، وَلَوْ كَرَّرَ لَفْظَ الطَّلاقِ، فَإِنْ قَصَدَ الاسْتِينَافَ وَقَعَ الكُلُّ، أَوْ التَّاكِيْدَ، فَوَاحِدَةٌ دِيَانَةً وَالكُلُّ قَضَاءً، وَكَذَا إِذَا أَطْلَقَ، وَلَوْ قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً فِي ثِنْتَيْنِ، فَإِنْ نَوَى مَعَ ثِنْتَيْنِ، فَثَلاثٌ، دَخَلَ بِهَا أَوْ لا، وَإِلَّا فَإِنْ نَوَى وَثِنْتَيْنِ، فَثَلاثٌ، إِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا، وَإِلَّا فَوَاحِدَةٌ، كَمَا إِذَا نَوَى الظَّرْفَ أَوْ أَطْلَقَ، وَلَوْ نَوَى الضَّرْبَ وَالحِسَابَ فَكَذٰلِكَ، وَكَذَا فِي الإِقْرَارِ، وَلَوْ قَالَ: أَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّي، أَوْ كَأُمِّي، رُجِعَ إِلَى قَصْدِهِ، لِيَنْكَشِفَ حُكْمُهُ، فَإِنْ قَالَ: أَرَدْتُ الكَرَامَةَ، فَهُوَ كَمَا قَالَ، لأَنَّ التَّكْرِيْمَ بِالتَّشْبِيْهِ فَاشٍ فِي الكَلامِ، وَإِنْ قَالَ: أَرَدْتُ الظِّهَارَ، فَهُوَ ظِهَارٌ، لأَنَّهُ تَشْبِيْهٌ بِجَمِيْعِهَا، وَإِنْ قَالَ: أَرَدْتُ الطَّلاقَ، فَهُوَ طَلاقٌ بَائِنٌ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ نِيَّةٌ، فَلَيْسَ بِشَيْءٍ عِنْدَهُمَا، وَقَالَ مُحَمَّدٌ: هُوَ ظِهَارٌ، وَإِنْ عَنَى بِهِ التَّحْرِيْمَ لا غَيْرَ، فَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ إِيْلاءٌ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ ظِهَارٌ، وَلَو قَالَ: أَنْتِ عَلَيَّ حَرَامٌ كَأُمِّي، وَنَوَى ظِهَارًا أَوْ طَلاقًا، فَهُوَ عَلَى مَا نَوَى، وَإِنْ لَمْ يَنْوِ، فَعَلَى قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ إِيْلاءٌ، وَعَلَى قَوْلِ مُحَمَّدٍ ظِهَارٌ.

ومنها: لَوْ قَرَأَ الجُنُبُ قُرْآنًا، فَإِنْ قَصَدَ التِّلاوَةَ حَرُمَ، وَإِنْ قَصَدَ الذِّكْرَ فَلا، وَلَوْ قَرَأَ الفَاتِحَةَ فِي صَلاتِهِ عَلَى الجَنَازَةِ، إِنْ قَصَدَ الدُّعَاءَ وَالثَّنَاءَ، لَمْ يُكْرَهْ، وَإِنْ قَصَدَ التِّلاوَةَ كُرِهَ، عَطَسَ الخَطِيْبُ فَقَالَ: الحَمْدُ لِلَّهِ، إِنْ قَصَدَ الخُطْبَةَ صَحَّتْ، وَإِنْ قَصَدَ الحَمْدَ لِلْعُطَاسِ، لَمْ تَصِحَّ، ذَبَحَ فَعَطَسَ، وَقَالَ: الحَمْدُ لِلَّهِ، فَكَذٰلِكَ، ذَكَرَ المُصَلِّي آيَةً أَوْ ذِكْرًا، وَ قَصَدَ بِهِ جَوَابَ المُتَكَلِّمِ، فَسَدَتْ، وَإِلَّا فَلا.

---

(١) الفتاوى الولوالجية/ الأيمان/ فصل في المسائل المتفرقة ٢/ ٢٣٤.

(٢) لم أجده في البحر الرائق، لكنه موجود في تبيين الحقائق للزيلعي في باب اليمين، باب الطلاق والعتاق ٣/ ١٤٦، وقد نقله المصنف عنه فيما قبله من المبحث التاسع.

(٣) خلاصة الفتاوى/ الأيمان/ الفصل الأول في المقدمة ٢/ ١٢٤.

(٤) تقدمت ترجمته وترجمة كتابه في أول الكتاب، فليراجع.

ترجمه: نیت ہمارے نزدیک باتفاق اصحابِ مذہب تمام عبادات میں شرط ہے، نہ کہ رکن۔ اور ان کے درمیان اختلاف صرف تکبیر تحریمہ کے بارے میں واقع ہوا ہے اور معتمد یہ ہے کہ وہ نیت کی طرح شرط ہے اور اس کے رکن ہونے کا بھی قول ہے۔

اَیمان کے بارے میں ایک قاعدہ: نیت کے ذریعہ عام میں تخصیص کرنا دیانۃً مقبول ہے، قضاءً نہیں۔ اور خصاف رحمہ اللہ کے نزدیک قضاءً بھی صحیح ہے؛ لہٰذا اگر یوں کہا کہ میں جس عورت سے بھی نکاح کروں، تو اسے طلاق ہے، پھر کہے کہ میں نے فلاں شہر کی عورتوں کی نیت کی تھی، تو ظاہر مذہب کے مطابق اس کی یہ بات صحیح نہیں ہوگی، ، برخلاف امام خصاف رحمہ اللہ کے۔ اور اسی طرح جس شخص نے کسی انسان کے دراہم غصب کیے، پھر جب اس کو خصم نے عام قسم کھلوائی، تو اس نے خاص کی نیت کرلی، (اس کا حکم بھی یہی ہے)۔ اور امام خصاف رحمہ اللہ نے جو کہا ہے، وہ اس شخص کے لئے مخلص ہے، جس کو کوئی ظالم قسم کھلوائے۔ اور فتوی ظاہر مذہب پر ہے۔ اور جو شخص ظالموں کے ہاتھ پڑ جائے اور وہ امام خصاف رحمہ اللہ کے قول کو لے لے، تو کوئی حرج نہیں ہے، "فتاوی الولوالجیہ" میں اسی طرح ہے۔ اور اگر وہ کہے: "كُلُّ مَمْلُوكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ" اور یہ کہے کہ میں نے اس سے مردوں کی نیت کی تھی، نہ کہ عورتوں کی، تو اس کی یہ بات دیانۃً قبول ہوگی، برخلاف اس صورت کے کہ جب کہے کہ میں نے کالے کی نیت کی تھی، نہ کہ سفید کی، یا اس کا عکس کہے، تو دیانۃً بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، جیسا کہ وہ یہ کہے کہ میں نے عورتوں کی نیت کی تھی، نہ کہ مردوں کی۔ اور فرق ہم نے "شرح کنز"، "باب الیمین بالطلاق والعتاق" میں بیان کیا ہے۔ اور بہر حال نیت کے ذریعہ خاص میں عموم کی نیت کرنا، تو میں نے یہ مسئلہ ابھی تک نہیں دیکھا ہے۔

اَیمان کے بارے میں ایک اور قاعدہ: یمین (کا حکم) حالف کی نیت کے مطابق ہوگا، اگر وہ مظلوم ہو اور مستحلف کی نیت کے مطابق ہوگا، اگر وہ ظالم ہو، جیسا کہ "خلاصہ" میں ہے۔

ایک اور قاعدہ: ایمان الفاظ پر مبنی ہوتی ہیں، نہ کہ اغراض پر؛ لہٰذا اگر کسی انسان پر غصہ ہوا اور قسم کھائی کہ اس کے لئے ایک پیسہ کی بھی چیز نہیں خریدے گا، پھر اس کے لئے سو دراہم میں ایک چیز خریدی، تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ قسم کھائی کہ اس کے ہاتھ دس روپے کی کوئی چیز نہیں بیچے گا، پھر اسی کے ہاتھ گیارہ روپے یا نو روپے میں بیچ دی، تو وہ حانث نہیں ہوگا، حالاں کہ اس کا مقصد (قسم سے) زیادتی ہے؛ لیکن بغیر الفاظ کے حنث نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ قسم کھائی کہ اس کو دس روپے میں نہیں خریدے گا، پھر اس کو گیارہ میں خرید لیا، تو حانث ہو جائیگا،

اس کی مکمل بحث جامع صغیر کی تلخیص اور علامہ فارسی کی اس کی شرح میں مذکور ہے۔

فروع: اگر بیوی کا نام طالق یا حرہ ہو اور وہ اس کو (اسی نام سے) پکارے، (تو) اگر طلاق یا عتق کا ارادہ ہو، تو وہ دونوں واقع ہو جائیں گے، یا نداء مقصود ہو، تو پھر وہ واقع نہیں ہوں گے، یا مطلق کہے، تو معتمد ان کا عدم وقوع ہے۔ اور اگر اس نے لفظ طلاق مکرر بولا، تو اگر مقصود استیناف ہو، تو کل طلاقیں واقع ہو جائیں گی، یا تاکید مقصود ہو، تو دیانۃً ایک اور قضاءً سب واقع ہوں گی۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے، جب کہ مطلق کہے۔ اور اگر یہ کہا: "أنت طالق واحدة في ثنتين"، تو اگر یہ نیت ہو کہ ایک دو کے ساتھ ہے، تو تین واقع ہوں گی، دخول ہوا ہو، یا نہ ہوا ہو۔ اور اگر نیت یہ تھی کہ ایک اور دو واقع ہوں، تو اگر اس کے ساتھ دخول ہو گیا تھا، تو تین واقع ہوں گی، ورنہ بس ایک، جیسا کہ جب کہ ظرف مراد لے، یا مطلق کہے۔ اور اگر ضرب وحساب مراد لیا ہو، تو اب بھی یہی حکم ہے اور یہی حکم اقرار میں ہے۔ اور اگر یہ کہا: "أنت علي مثل أمي أو أنت علي كأمي"، تو اس کے قصد وارادہ کی طرف رجوع کیا جائے گا، تاکہ حکم واضح ہو سکے، تو اگر وہ کہے کہ میں نے کرامت وعزت کا ارادہ کیا تھا، تو اس کے مطابق حکم ہوگا، جو اس نے کہا؛ کیوں کہ تشبیہ سے تکریم (کا ارادہ) کلام میں عام ہے۔ اور اگر کہے کہ میرا ارادہ ظہار کا تھا، تو وہ ظہار ہے؛ کیوں کہ وہ جمیع اجزا کے ساتھ تشبیہ ہے۔ اور اگر کہے کہ طلاق مراد تھی، تو وہ طلاق بائن ہوگی۔ اور اگر اس کی کچھ بھی نیت نہ ہو، تو طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک اس سے کچھ واقع نہیں ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ ظہار ہے۔ اور اگر اس نے اس سے صرف تحریم مراد لی تھی، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ایلاء ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ظہار ہے۔ اور اگر یہ کہا: "أنت علي حرام كأمي" اور ظہار یا طلاق کی نیت کی، تو حسب نیت حکم ہوگا۔ اور اگر کوئی نیت نہیں کی، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایلاء ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ظہار ہے۔ اور ان تفریعات میں سے ہے کہ اگر ناپاک شخص قرآن پڑھے، تو اگر تلاوت کا قصد ہو، تو حرام ہے اور اگر ذکر مقصود ہو، تو حرام نہیں ہے۔ اور اگر نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ پڑھی، (تو) اگر دعا وثنا مقصود ہو، تو مکروہ نہیں ہے اور اگر تلاوت مقصود ہے، تو مکروہ ہے۔ خطیب کو چھینک آئی، تو اس نے الحمد للہ کہا، تو اگر اس نے خطبہ کا قصد کیا ہو، تو خطبہ ادا ہو جائے گا اور اگر چھینک آنے پر حمد کا ارادہ تھا، تو خطبہ صحیح نہ ہوگا۔ ایک شخص نے ذبح (کا ارادہ) کیا اور چھینک آئی، اس نے الحمد للہ کہا، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ مصلی نے کوئی آیت یا ذکر پڑھا اور اس سے متکلم کے جواب کا ارادہ کیا، تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر جواب کا ارادہ نہیں، تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔

تشریح: حضرات مصنفین رحمہم اللہ اخیر بحث میں اپنے اپنے ذوق کے مطابق باقی ماندہ مسائل اور اضافی امور کو بیان کرنے کے لئے مختلف عناوین قائم کرتے ہیں، نیت سے متعلق مباحثِ عشرہ بیان کرنے کے بعد کچھ مزید افادات کے تذکرہ کے لئے مصنف علیہ الرحمہ نے بھی یہ "تکمیل" کا عنوان قائم کیا ہے اور اس میں سب سے پہلے نیت کی شرعی حیثیت کو بیان کیا ہے۔

﴿نیت شرط ہے، یا رکن؟﴾

نیت شرط ہے، یا رکن؟ اس بارے میں مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحابِ مذہب کا اس پر اتفاق ہے کہ نیت تمام عبادات کے لئے شرط ہے، رکن نہیں ہے، شرط ورکن کے مابین فرق معروف ہے، البتہ اس سے ان عبادات کا استثنا ہے، جن میں غیر سے التباس کا اندیشہ نہیں ہے اور وہ صرف عبادت کے طور پر ہی واقع ہوتی ہیں، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے دوسری بحث "نیت کی وجہ مشروعیت" میں اس کی صراحت بھی فرمائی ہے، مثلاً ایمان، معرفت، خوف، رجاء، قرأت قرآن، اذان ودیگر اذکار اور خود نیت، اسی طرح جو امور عبادت کے لئے شرط ہیں، ان میں سے بھی کسی کے لئے نیت شرط نہیں ہے، جیسا کہ متعدد بار گزر چکا: "**يُرَاعَى حُصُولُهَا لا تَحْصِيلُهَا**"، سوائے تیمّم کے کہ باوجود شرطِ عبادت ہونے کے اس میں نیت شرط ہے اور امام کرخی رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق - جو مرجوح ہے - استقبال قبلہ میں بھی باوجود شرطِ عبادت ہونے کے نیت شرط ہے (١)۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے اسی طرح ذکر کیا ہے اور مصنف علیہ الرحمہ نے شروع کتاب میں استقبال قبلہ میں نیت کے شرط قرار دینے کو علامہ جرجانی رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا ہے، فتأمل۔

﴿تکبیر تحریمہ شرط ہے، یا رکن؟﴾

نیت کے شرط ہونے پر تو تمام اصحاب مذہب احناف کا اتفاق ہے، البتہ تکبیر تحریمہ کے بارے میں فقہائے احناف میں اختلاف ہوا ہے، جمہور احناف کی رائے اس کے شرط ہونے کی ہے اور امام محمد، امام طحاوی اور عصام بن یوسف رحمہم اللہ اس کی رکنیت کے قائل ہیں، یہی مذہب حضرات ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إنَّ هَذِهِ الصَّلاةَ لا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كلامِ النَّاسِ، إنَّمَا هِيَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَ قِرَاءَةُ القُرْآنِ**" (٢)، اس میں نماز کی حقیقت بیان کرتے ہوئے آپ ﷺ نے قراءت قرآن

---

(١) رد المحتار ٢ / ١٢١ (زكريا).

(٢) صحيح مسلم/ المساجد/ تحريم الكلام في الصلاة.

کے ساتھ تکبیر کو بھی ذکر کیا ہے، لہذا جس طرح قراءت قرآن رکن ہے، تکبیر بھی رکن ہوگی، دوسرے یہ کہ تکبیر تحریمہ کے لئے وہ تمام امور شرط ہیں، جو دیگر ارکان: قیام، قراءت وغیرہ کے لئے شرط ہیں، مثلاً طہارت، ستر عورت، استقبال قبلہ وغیرہ اور یہ اس کے رکن ہونے کی علامت ہیں۔ اور حضرات شیخین رحمہما اللہ وغیرہ جو اس کے شرط ہونے کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ (١)، اس میں "فصلى" کا عطف "ذكر اسم ربه" پر ہے اور "اسم ربّه" سے باتفاق ائمہ تفسیر تکبیر تحریمہ مراد ہے اور عطف مغایرت کو چاہتا ہے اور کامل و بے غبار مغایرت شرط قرار دینے کی صورت میں ہوگی، نہ کہ رکن ماننے کی صورت میں، کہ اس میں اتحاد کا شائبہ ہے، نیز مشہور حدیث: "تَحرِيمُهَا التَّكبِيرُ" (٢)، اس میں "تَحرِيمُهَا" کی اضافت "صلاة" کی طرف ہے اور مضاف؛ مضاف الیہ کا غیر ہوا کرتا ہے، کہ شئ اپنی ذات کی طرف مضاف نہیں ہوتی اور کامل مغایرت شرط قرار دینے کی صورت میں ہی ہوگی اور اس کی رکنیت کے بارے میں جو حدیث بیان کی گئی ہے، وہ متروک الظاہر ہے، اس میں نماز کی حقیقت بیان کرتے ہوئے "تسبیح" کو بھی ذکر کیا گیا ہے، حالاں کہ اس کی رکنیت کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور دیگر ارکان کے لئے جو امور (طہارت وغیرہ) شرط ہیں، وہ تکبیر تحریمہ کے لئے اس لئے شرط ہیں کہ وہ ان ارکان سے متصل اور قریب ہیں، نہ کہ رکن ہونے کی وجہ سے اور پڑوس کا اثر آ ہی جاتا ہے (٣)۔

﴿اختلاف کا ثمرہ﴾

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا، جب کہ کوئی شخص مثلاً نجاست اٹھائے ہوئے ہونے کی صورت میں تکبیر تحریمہ کہے اور فارغ ہوتے ہی فوراً اس کو پھینک دے، یا ستر کھلا ہوا ہونے کی صورت میں تکبیر تحریمہ کہے اور فارغ ہونے تک وہ ستر ڈھانک لے، یا قبلہ سے انحراف کی صورت میں تکبیر تحریمہ کہے اور فارغ ہونے تک وہ روبہ قبلہ ہوجائے، یا مثلاً ظہر کے لئے تکبیر تحریمہ زوال سے قبل کہے اور اس کے فارغ ہونے تک زوال شمس ہوجائے، تو ان تمام صورتوں میں حضرات شیخین رحمہما اللہ کے اصل مذہب کے مطابق نماز ہوجائے گی

(١) سورة الأعلى: ١٥.
(٢) أبو داود/ الطهارة/ فرض الوضوء، الترمذي/ الطهارة/ مفتاح الصلاة الطهور.
(٣) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تبيين الحقائق ١/ ١٠٣-١٠٤، البحر الرائق ١/ ٣٧، الفقه الإسلامي وأدلته ٢/ ٨١٥ وما بعدها.

اور امام محمد رحمہ اللہ وغیرہ کے نزدیک - جو اس کی رکنیت کے قائل ہیں - نماز نہیں ہوگی، نیز اسی طرح جب فریضہ فاسد ہوجائے، تو چوں کہ تکبیر تحریمہ شرط ہونے کی وجہ سے خارج صلاۃ ہے؛ اس لئے فریضہ کا فساد اس میں سرایت نہیں کرے گا اور اس کے بقا کی وجہ سے وہ نفل میں تبدیل ہوجائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ وغیرہ کے یہاں فریضہ کے فاسد ہونے سے وہ بھی فاسد ہوجائے گی؛ اس لئے کہ رکن ہونے کی وجہ سے وہ نماز ہی کا حصہ ہے اور اس کی نماز نہ فرض ہوگی اور نہ نفل (۱)۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں اقوال میں سے راجح یہ ہے کہ وہ شرط ہے، نہ کہ رکن، بہر حال تکبیر تحریمہ خواہ شرط ہو، یا رکن، بہر صورت اس کا تحقق لازم ہے، اس کے بغیر نماز نہیں ہوگی، دونوں فریق؛ بلکہ جمہور علما اس پر متفق ہیں، البتہ حضرت سعید بن المسیب، حضرت حسن بصری، امام زہری اور امام اوزاعی رحمہم اللہ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ سنت ہے، نہ کہ فرض و واجب اور امام مالک رحمہ اللہ سے ایک روایت مقتدی کے بارے میں بھی یہی ہے (۲)۔

قاعدة في الأيمان: تَخصِيصُ العَامِّ بِالنِّيَّةِ مَقبُولٌ دِيَانَةً لا قَضَاءً: یہ مسئلہ اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ قاعدۂ اولیٰ میں "تروک" کی بحث سے کچھ قبل گزر چکا ہے۔

وَلَو قَالَ: كُلُّ مَملُوكٍ أَملِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ: یہ مسئلہ بھی "بحث تاسع" کی "اصل اول" کے تحت بالتفصیل آچکا ہے۔

﴿خاص لفظ سے عام معنی مراد لینا﴾

وَأَمَّا تَعمِيمُ الخَاصِّ بِالنِّيَّةِ فَلَم أَرَهُ الآنَ: لفظ عام سے کوئی خاص شئ مراد لینا معروف و مشہور ہے اور ائمہ اربعہ اس کے معتبر ہونے پر متفق ہیں، چنانچہ یہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں قضاءً و دیانۃً بہر صورت معتبر ہے، احناف میں سے امام خصاف رحمہ اللہ کا بھی یہی مسلک ہے اور جمہور احناف کے یہاں صرف دیانۃً معتبر ہے، قضاء نہیں؛ مگر خاص لفظ سے عام معنی مراد لینا، مثال کے طور پر کوئی یہ قسم کھائے: "لا يدخل هذا البيت" اور نیت یہ کرے کہ میں ان گھر والوں سے قطع تعلق کرتا ہوں اور ان کے کسی بھی گھر میں داخل نہیں ہوں گا، تو اس کی یہ نیت معتبر ہے، یا نہیں؟ اور محلوف علیہ کے کسی اور گھر میں داخل ہونے سے وہ حانث ہوگا، یا نہیں؟

---

(۱) الفقه الإسلامي وأدلته ۲ / ۸۱۷ .

(۲) الموسوعة الفقهية (مادة: تكبيرة الإحرام).

امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے یہاں عام لفظ سے خاص شئ مراد لینے کی طرح اس کی یہ نیت بھی معتبر ہے؛لہذا مذکورہ صورت میں وہ حانث ہوجائے گا۔ اور امام ابوحنیفہ وامام شافعی رحمہما اللہ کے یہاں اس کی یہ نیت غیر معتبر ہوگی،لہذا ذکر کردہ بیت کے علاوہ کسی اور بیت میں داخل ہونے سے وہ حانث نہیں ہوگا(۱)۔

مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ مجھے تعمیم خاص کی تصریح نہیں مل سکی؛ مگر علامہ حموی رحمہ اللہ نے تحریر کیا ہے کہ تعمیم خاص قضاءً ودیانۃً بہر صورت غیر معتبر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ احناف کے یہاں عموم مشترک غیر معتبر ہے، جب کہ مشترک میں وضعی طور پر عموم پایا جاتا ہے،تو خاص جس میں عموم کا کوئی احتمال ہی نہیں ہے،، اس میں عموم کی نیت کرنا بدرجۂ اولی غیر معتبر ہوگا۔ اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کے غیر معتبر ہونے کی ایک دوسری دلیل یہ ذکر کی ہے کہ خاص سے عام مراد لینا لفظ پر زیادتی کے قبیل سے ہے اور لفظ پر زیادتی ،یعنی موضوع لہ سے زائد معنی مراد لینا؛ یہ عرف کی رُو سے بھی صحیح نہیں ہے،تو نیت کی وجہ سے کہاں صحیح اور معتبر ہوگا، کہ عرف ظاہر ہے اور نیت غیر ظاہر اور مخفی!(۲)۔

قاعدة فيها أيضا: اليَمِينُ عَلىٰ نِيَّةِ الحَالِفِ: یہ قاعدہ بھی ''تروک'' کی بحث سے کچھ قبل گزر چکا ہے۔

﴿قاعدہ: ایمان کی بنا الفاظ پر ہے، نہ کہ اغراض پر﴾

قاعدة فيها أيضا: الأَيمَانُ مَبنِيَّةٌ عَلىٰ الأَلفَاظِ: ایمان کے بارے میں ایک اور قاعدہ جو نیت وغرض سے تعلق رکھتا ہے، ذکر کیا جاتا ہے، وہ یہ کہ ایمان میں حکم کا مدار الفاظ پر ہوتا ہے، نہ کہ اغراض پر، یعنی حالف جو الفاظ بولتا ہے، ان کے اعتبار سے حنث یا عدم حنث کا حکم ہوگا، ان الفاظ سے اس کی جو غرض ونیت ہے، اس کا اعتبار نہیں ہوگا، البتہ اگر غرض؛ بولے گئے الفاظ کا مدلول بن جائے،تو لفظ کے مدلول کے تحت داخل ہوجانے کی رُو سے غرض کا بھی اعتبار کرلیا جائے گا اور اگر غرض مدلول کے تحت نہ آتی ہو، بایں معنی کہ دونوں میں منافات ہو،تو پھر غرض معتبر نہیں ہوگی۔ اور امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب بالکل اس کے برعکس ہے، ان کے یہاں حنث وعدم حنث کا تمامتر مدار حالف کی غرض ونیت پر ہوگا، خواہ وہ لفظ کے مدلول کے تحت آئے ، یا نہ آئے۔

---

(۱) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، لمحمد بن صدقي بن أحمد بن محمد البورنو، أبي حارث الغزي ٣/ ٢١.

(٢) رد المحتار ٥/ ٥٨٥ (زكريا).

پھر الفاظ کے بسا اوقات مختلف معانی ہوتے ہیں، لغت میں کچھ معنی ہیں، قرآن کے محاورہ میں کچھ اور معنی اور عرف عام میں کچھ اور معنی، احناف کے یہاں لفظ کو ہر حال میں اس کے عرفی معنی پر محمول کیا جائے گا اور عرفی معنی ہی کی رُو سے حنث یا عدم حنث کا حکم ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے یہاں اس کو لغوی معنی پر محمول کیا جائے گا اور امام مالک رحمہ اللہ کے یہاں قرآن کے محاورہ پر، مثال کے طور پر اگر کسی نے "لا یرکبُ دابَّةً" کے الفاظ سے قسم کھائی، تو اگر وہ انسان پر سوار ہو جائے، تو وہ حانث نہ ہوگا؛ کیوں کہ عرف عام میں انسان پر "دابَّة" کا اطلاق نہیں ہوتا، امام شافعی رحمہ اللہ کے یہاں وہ حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ از رُوئے لغت انسان بھی "دابَّة" ہے۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی: "لا یجلِسُ علٰی وَتَدٍ"، پھر وہ جبل (پہاڑ) پر بیٹھ جائے، تو وہ حانث نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ عرف عام میں "جبَلٌ"، "وَتدٌ" نہیں ہے، امام مالک رحمہ اللہ کے یہاں حانث ہو جائے گا؛ اس لئے کہ قرآن میں "جبَل" پر "وَتَد" کا اطلاق کیا گیا ہے: ﴿وَالجِبَالَ أَوتَادًا(١)﴾(٢)۔

﴿قاعدہ کی تفریعات﴾

اس ضابطہ کی وضاحت کے لئے مصنف علیہ الرحمہ نے متعدد تفریعات ذکر کی ہیں:

﴿١﴾ کوئی شخص کسی سے ناراض ہو اور اس کے بارے میں قسم کھائے کہ وہ اس کے واسطے ایک "فَلس" کی بھی کوئی چیز نہیں خریدے گا، پھر جب غصہ ٹھنڈا ہوا، تو اس نے اس کے لئے سو درہم کا سامان خرید لیا، تو وہ حانث ہوا، یا نہیں؟

مذکورہ ضابطہ کے مطابق وہ حانث نہیں ہوا؛ اس لئے کہ "فَلس" کے عرفی معنی ہیں: تانبے کا سکہ، یہی اس کے لغوی معنی بھی ہیں، درہم و دینار اس کا مصداق نہیں ہیں، تو چوں کہ اس نے اس کے لئے "فَلس" کے عوض شئ نہیں خریدی؛ اس لئے وہ حانث نہیں ہوگا، اگر چہ غرض کے اعتبار سے اسے حانث ہو جانا چاہیے؛ کیوں کہ اس نے یہ کہا ہے کہ اس کے لئے ایک "فَلس" کی بھی چیز نہیں خریدے گا، جس کا مطلب یہ ہے کہ سو درہم کی شئ اس کے واسطے بدرجۂ اولیٰ نہیں خریدے گا؛ مگر یہ ایسی غرض ہے، جو بولے گئے لفظ کا مدلول نہیں بنتی ہے؛ کیوں کہ "فَلس" اور "دِرهَم" دونوں بالکل علیحدہ چیزیں ہیں۔

---

(١) سورة النبأ: ٧.

(٢) الدر المختار مع رد المحتار ٥/ ٥٢٧ - ٥٢٨ (زكريا).

﴿۲﴾ بائع نے بھاؤ تاؤ کرتے ہوئے قسم کھائی: "لا أبِيعُهُ بِعَشَرَةٍ"، کہ میں اس سامان کو دس درہم میں نہیں بیچوں گا، غرض یہ ہے کہ دس درہم کم ہیں؛ اس لئے دس درہم یا اس سے کم میں یہ سامان فروخت نہیں کروں گا، ہاں! اس سے زیادہ دام میں فروخت کردوں گا، تو اب تین صورتیں ہیں:

﴿الف﴾ دس درہم ہی میں وہ فروخت کردے۔ اس صورت میں حانث ہوجائے گا کہ قسم کے خلاف کیا۔

﴿ب﴾ گیارہ درہم میں فروخت کرے۔ اس صورت میں وہ حانث نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ "أحَدَ عَشَرَ" اگرچہ از روئے لغت "عَشَرَةٌ" کا مدلول ہے، بایں معنی کہ "عَشَرَةٌ" کے دو فرد ہیں: عشرۂ مفردہ (دس) اور عشرۂ مقرونہ (أحَدَ عَشَرَ تا تِسْعَةَ عَشَرَ)؛ مگر بائع کی جانب سے اس موقع پر جب یہ جملہ بولا جاتا ہے، تو از روئے عرف اس سے مراد "عشرۂ مفردہ" ہوتا ہے، نہ کہ مقرونہ، چنانچہ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ دس درہم (عشرۂ مفردہ) میں نہیں بیچوں گا، یہ مطلب نہیں کہ نہ دس درہم میں بیچوں گا اور نہ دس سے زائد (عشرۂ مقرونہ) میں، یہ مطلب تو اس کے مقصد کے خلاف ہے اور قسم کے الفاظ عرفی معنی ہی پر محمول ہوتے ہیں؛ اس لئے اگر وہ "أحَدَ عَشَرَ" میں فروخت کردے، تو حانث نہیں ہوگا؛ کہ "أحَدَ عَشَرَ" ؛ عشرۂ مفردہ" کا مصداق نہیں ہے، دونوں میں تباین ہے۔

﴿ج﴾ نو درہم میں فروخت کردے۔ اس صورت میں بھی وہ حانث نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ اگرچہ اس کی غرض یہ تھی کہ وہ "تِسْعَةٌ" میں بھی نہیں بیچے گا، تو "تِسْعَةٌ" میں فروخت کردینے کی صورت میں از روئے غرض اسے حانث ہوجانا چاہیے؛ مگر چوں کہ اس نے قسم میں "عَشَرَةٌ" ذکر کیا ہے اور "تِسْعَةٌ" ؛ "عَشَرَةٌ" نہیں ہے؛ اس لئے از روئے الفاظ وہ حانث نہیں ہوگا، کہ "الأيْمَانُ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الألْفَاظِ لا عَلَى الأغْرَاضِ"۔

﴿۳﴾ بھاؤ تاؤ کے دوران مشتری قسم کھائے کہ وہ یہ سامان دس درہم میں نہیں خریدے گا، (لا أشْتَرِيهِ بِعَشَرَةٍ)، غرض یہ ہے کہ دس درہم زائد ہیں؛ لہذا میں دس درہم یا اس سے زائد میں نہیں خریدوں گا، ہاں! اس سے کم میں خرید لوں گا، تو یہاں بھی تین صورتیں ہیں:

﴿الف﴾ دس درہم میں خرید لے۔ اس صورت میں وہ حانث ہوجائے گا، کہ اس نے قسم کے خلاف کیا۔

﴿ب﴾ گیارہ درہم میں خرید لے۔ اس صورت میں بھی وہ حانث ہوجائے گا؛ اس لئے کہ از روئے لغت "أحَدَ عَشَرَ"؛ "عَشَرَةٌ" کا مدلول ہے، کما مر۔ اور مشتری ایسے موقع پر جب یہ جملہ بولتا ہے، تو از روئے عرف اس کی مراد مطلق "عَشَرَةٌ" ہوتی ہے، جس کے تحت "عَشَرَةٌ" کے دونوں فرد آجاتے ہیں، "عشرۂ مفردہ" بھی اور

''عشرۃ مقرونہ'' بھی، چنانچہ اس کا مطلب ہوتا ہے کہ نہ ''عَشَرَةٌ'' میں خریدوں گا، نہ ''عَشَرَةٌ'' سے زائد میں؛ اس لئے وہ اس صورت میں لغت وعرف ہر دولحاظ سے حانث ہو جائے گا۔

﴿ج﴾ نو درہم میں خرید لے۔ اس صورت میں وہ حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ''عَشَرَةٌ'' کے بارے میں قسم کھائی تھی، نہ کہ ''تِسعَةٌ'' کے بارے میں، وَلا حِنثَ بِلا لَفظٍ۔

﴿ایک ظاہری تعارض کا دفاع﴾

فقہائے احناف نے ایمان کے بارے میں ایک قاعدہ اور لکھا ہے: ''الأَيمَانُ مَبنِيَّةٌ عَلَى العُرفِ''۔

بظاہر دونوں قاعدوں میں تضاد نظر آتا ہے؛ مگر علامہ شامی رحمہ اللہ نے تحریر کیا ہے کہ ان دونوں قاعدوں میں کوئی منافات نہیں ہے؛ بلکہ یہ دونوں قاعدے باہم مربوط اور ایک دوسرے کے لئے قید ہیں، چنانچہ ''الأَيمَانُ مَبنِيَّةٌ عَلَى الأَلفَاظِ'' کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں لفظ کے لغوی یا شرعی معنی مراد ہوں گے؛ مگر دوسرے قاعدہ کے پیش نظر اس کا مطلب ہے کہ ایمان کے الفاظ اپنے عرفی معنی پر محمول ہوں گے، نہ کہ لغوی یا شرعی معنی پر، اسی طرح ''الأَيمَانُ مَبنِيَّةٌ عَلَى العُرفِ'' سے وہم ہوتا ہے کہ ایمان کا تمام تر دار و مدار عرف پر ہوگا، الفاظ کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا، تو ''الأَيمَانُ مَبنِيَّةٌ عَلَى الأَلفَاظِ'' والے ضابطہ نے اس کو مقید کر دیا، کہ اس میں عرف سے مراد وہ عرف ہے، جو بولے گئے لفظ سے مراد لیا جا سکتا ہو، مطلق عرف؛ خواہ وہ لفظ کے مدلول کے تحت آئے، یا نہ آئے، مراد نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی لفظ مجازی معنی میں معروف ہو گیا ہو، تو اس صورت میں الفاظ کے مدلول پر نظر نہیں کی جائے گی؛ بلکہ وہ مجازی معنی ہی مراد ہوں گے، خواہ وہ لفظ کے مدلول سے خارج ہوں، مثلاً اگر قسم کھائی: ''لا أَضَعُ قَدَمِي دَارَ فُلانٍ''، تو چوں کہ ''وضع قدم'' کے مجازی معنی ''دخول'' کے ہیں اور یہی معروف بھی ہے؛ اس لئے اس میں اسی مجازی معنی کی رُو سے حنث یا عدم حنث کا حکم ہوگا، اگر چہ یہ معنی لفظ کے مدلول سے خارج ہیں (١)۔

واضح رہے کہ یہ تمام مذکورہ تفصیل حضرات طرفین رحمہما اللہ کے مسلک کے مطابق ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مسلک اس کے برخلاف یہ ہے: ''الأَيمَانُ مَبنِيَّةٌ عَلَى الأَغرَاضِ لا عَلَى الأَلفَاظِ''، نیز یہی استحسان ہے؛ اس لئے متاخرین فقہائے کرام رحمہم اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مفتی بہ ہونے کی صراحت فرمائی ہے (٢)۔

---

(١) رد المحتار ٣/ ٧٢ - ٧٣.

(٢) تقريرات رافعي/ الأيمان/ اليمين في الدخول ٢/ ٣٧٣، التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر لهبة الله آفندي.

فُرُوعٌ: لَوْ كانَ اسْمُهَا طَالِقًا أوْ حُرَّةً: یہ مسئلہ ''مبحث تاسع'' میں ''اصل اول'' کے تحت گزر چکا ہے، فلیراجع۔

﴿لفظ طلاق مکرر بولا﴾

وَلَوْ كَرَّرَ لَفْظَ الطَّلاقِ، فَإنْ قَصَدَ الاسْتِئْنَافَ وَقَعَ الكُلُّ: شوہر بیوی کو طلاق دیتے ہوئے مکرر الفاظ بولے، مثلاً کہے: ''أنتِ طَالِقٌ، طَالِقٌ، طَالِقٌ''، تو کتنی طلاقیں واقع ہوں گی؟

فرماتے ہیں کہ قصد وارادہ کے مطابق حکم ہوگا، اگر استیناف اور تمام کے وقوع کا قصد ہے، تو تمام واقع ہوں گی اور اگر مقصود تاکید تھی، تو دیانۃً صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور قضاءً تمام، اسی طرح اگر وہ مطلق یعنی ویسے ہی مکرر الفاظ بول دے، نہ استیناف مقصود ہو، نہ تاکید، تب بھی اس کو استیناف پر محمول کیا جائے گا اور تمام کے وقوع کا حکم ہوگا، ''لأنَّ الأصْلَ عَدَمُ التَّأكِيدِ''۔

﴿اس مسئلہ میں افراط وتفریط﴾

یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور حضرات مفتیان کرام اس کے بارے میں افراط وتفریط کا شکار ہیں، تفریط یہ ہے کہ اس بارے میں اگر سوال مطلق ہو اور مستفتی نہ استیناف کا قصد ظاہر کرے اور نہ تاکید کا، تب بھی بعض مفتیان تشقیق کے ساتھ جواب دیتے ہیں اور تاکید کا پہلو نکال کر ایک طلاق کا حکم بھی بتاتے ہیں اور افراط یہ ہے کہ اگر کوئی اپنے استفتا میں اس کی صراحت بھی کردے کہ میں نے تاکید کے طور پر مکرر الفاظ کہے تھے، تب بھی بعض اہل فتوی اس کو استیناف پر محمول کرکے تین کے وقوع کا حکم تحریر کرتے ہیں اور تاکید کو یہ کہہ کر نظر انداز کردیتے ہیں کہ عوام تاکید کیا جانیں۔

اس بارے میں مفتی نظام الدین صاحب رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ عوام اگرچہ تاکید کے اصطلاحی معنی نہیں جانتے؛ مگر بکثرت اس کا استعمال کرتے ہیں، مثلاً سانپ سامنے ہو، تو کہتے ہیں: سانپ؛ سانپ؛ سانپ، ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ تین سانپ ہیں؛ بلکہ تاکید مقصود ہے، یہ اور اس طرح کے بہت سے مواقع ہیں، جہاں وہ تاکیدی الفاظ بولتے ہیں؛ لہٰذا تاکید کو بالکل نظر انداز کردینا غلط ہے اور یہ بھی غلط ہے کہ سوال مطلق ہونے کی صورت میں تشقیق کے ساتھ جواب لکھا جائے؛ کیوں کہ اس صورت میں مستفتی استیناف اور اطلاق کی صورت میں بھی تاکید والی شق کو ہی اختیار کرے گا کہ اس میں تخفیف ہے، معتدل راہ یہ ہے کہ اگر سوال مطلق ہو، تو

اس کو استیناف اور تاسیس پر محمول کریں، جیسا کہ مسئلہ بھی یہی ہے اور اگر مستفتی تاکید کی صراحت کردے، تو اس کی بات دیانۃً معتبر ہوگی اور چوں کہ مفتی کا منصب دیانت کے مطابق فتوی دینا ہے؛ اس لئے اس صورت میں ایک طلاق کے وقوع کا حکم تحریر کریں۔

﴿"أَنتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً فِي ثِنْتَيْن" کا حکم﴾

وَلَوْ قَالَ: أَنتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً فِي ثِنْتَيْنِ: کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: "أَنتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً فِي ثِنْتَيْنِ"، تو کیا حکم ہوگا؟

اس صورت میں قصد وارادہ کے مطابق حکم ہوگا اور قصد کے لحاظ سے اس کی کئی صورتیں ہیں:

﴿۱﴾ اس نے "فِيْ" کو "مَعَ" کے معنی میں استعمال کیا ہو، جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿فَادْخُلِيْ فِيْ عِبَادِيْ وَادْخُلِيْ جَنَّتِيْ﴾ (۱)، أيْ مَعَ عِبَادِيْ، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو ایک طلاق دو کے ساتھ دیتا ہوں، یعنی کل تین طلاقیں دیتا ہوں؛ لہٰذا تین طلاقیں واقع ہوں گی، خواہ اس کی بیوی مدخول بہا ہو، یا غیر مدخول بہا؛ کیوں کہ یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ یوں کہہ دیا جائے: "أَنتِ طَالِقٌ ثَلاثًا"۔

﴿۲﴾ اس نے "فِيْ" کو "واؤ" کے معنی میں استعمال کیا ہو، عربی زبان کی رُو سے اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ ایک اور دو یعنی تین طلاق دیتا ہوں؛ لہٰذا اس صورت میں بھی تین طلاقیں واقع ہوں گی، البتہ اگر اس کی بیوی غیر مدخول بہا ہو، تو پھر اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی، باقی دو لغو ہو جائیں گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر مدخول بہا عورت کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کو ایک ساتھ تین طلاقیں دی جائیں، تو اس پر تینوں واقع ہو جاتی ہیں اور اگر اس کو الگ الگ الفاظ سے تین طلاقیں دی جائیں، تو وہ پہلی طلاق سے بائنہ ہو کر نکاح سے خارج ہو جاتی ہے اور باقی دو کا محل باقی نہیں رہتی؛ اس لئے وہ دونوں لغو ہو جاتی ہیں۔

﴿۳﴾ "فِي" کو ظرف کے معنی میں استعمال کرے، جو اس کے اصل معنی ہیں، اس لحاظ سے مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو ایک طلاق دو طلاق میں رکھ کر دیتا ہوں، اس صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوگی؛ اس لئے کہ "فِيْ" کا ماقبل مظروف ہے اور "فِيْ" کا مابعد ظرف ہے اور اصل مقصود مظروف ہوتا ہے، نہ کہ ظرف، جیسا کہ "الماء في الكأس" میں اصل مقصود "ماء" ہے، جو مظروف ہے، نیز طلاق ظرف بننے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا ہے؛ اس لئے اس کا بہ طور ظرف ذکر لغو ہوگا؛ لہٰذا مظروف یعنی ایک طلاق واقع ہوگی۔

---

(۱) سورة الفجر: ۳۰.

﴿۴﴾ اس جملہ سے کوئی خاص نیت نہ کرے؛ بلکہ اس کو مطلق رکھے، اس صورت میں "فِـي" کو اس کے اصل معنیٰ "ظرف" پر محمول کیا جائے گا اور صرف ایک طلاق کے وقوع کا حکم ہوگا، جس کی دلیل اوپر آ چکی۔

﴿۵﴾ "فِـي" سے ضرب وحساب کے معنیٰ مراد لے، یعنی ایک کو دو میں ضرب دے، اس صورت میں بھی صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی؛ اس لئے کہ ضرب وحساب کی وجہ سے شئی کے اجزاء بڑھتے ہیں، خود شئی نہیں بڑھتی، اگر ضرب وحساب سے شئی بڑھا کرتی، تو دنیا میں کوئی فقیر نہ ہوتا، ہر فقیر ضرب دے کر پیسہ بڑھا لیا کرتا؛ لہٰذا اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ایک کو دو میں یعنی ایک طلاق کے دو حصے کر کے تجھ پر واقع کرتا ہوں، تو چوں کہ دو حصہ کر کے بھی وہ ایک ہی طلاق رہی؛ اس لئے صرف ایک طلاق واقع ہوگی، البتہ امام زفر اور حسن بن زیاد رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں دو طلاق واقع ہوگی؛ کیوں کہ اہل حساب کے عرف میں ایک کو دو میں ضرب دینے سے مبلغ دو ہو جاتا ہے، یہی ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے اور علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور متاخرین علما نے اسی کو مفتی بہ کہا ہے (۱)۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہی تمام صورتیں اقرار میں بھی جاری ہوں گی، چنانچہ اگر کوئی "لـه علـي درهـم في درهـم" کہے، تو اگر "في" کو "مع" یا "واؤ" کے معنیٰ میں استعمال کرے، تو اس پر تین دراہم لازم ہوں گے اور اگر ظرف یا ضرب کے معنیٰ مراد لے، یا مطلق کہے، تو پھر صرف ایک درہم لازم ہوگا اور ضرب کے معنیٰ مراد ہونے کی صورت میں امام زفر وحسن بن زیاد اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے یہاں دو درہم لازم ہوں گے۔

﴿بیوی کو "أَنتِ عَلَيَّ مِثلُ أُمِّي" یا "كَأُمِّي" کہنے کا حکم﴾

وَلَوْ قَالَ: أَنتِ عَلَيَّ مِثلُ أُمِّي، أَوْ كَأُمِّي: کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: "أَنتِ عَلَيَّ مِثلُ أُمِّي"، یا کہے: "أَنتِ عَلَيَّ كَأُمِّي"، تو اس صورت میں اس کے قصد کے اعتبار سے حکم ہوگا، وہ جیسا قصد ظاہر کرے گا، ویسا حکم ہوگا، چنانچہ:

﴿۱﴾ اگر وہ یہ کہے کہ اس جملہ سے میرا مقصود کرامت واعزاز تھا، یعنی تو میری ماں کی طرح معزز ہے، اس کی یہ بات قابل قبول ہوگی، کہ تکریم واعزاز میں بیوی کو ماں کے ساتھ تشبیہ دینا محاورہ میں عام ہے۔

﴿۲﴾ اگر وہ کہے کہ "ظہار" مقصود تھا، تو اس جملہ کو ظہار پر ہی محمول کیا جائے گا، کہ ظہار کے تحقق کی شرط متحقق ہے اور وہ یہ ہے کہ بیوی کے کل یا جزء کو محرمات ابدیہ کے کل یا اس کے کسی ایسے جزء کے ساتھ تشبیہ دی

(۱) رد المحتار ۲/ ٤٢٨ - ٤٢٩.

جائے، جس کی جانب دیکھنا حرام ہے، یہاں کل کے ساتھ تشبیہ موجود ہے۔

﴿۳﴾ اگر وہ کہے کہ میری مراد اس جملہ سے طلاق تھی، تو طلاق کے وقوع کا حکم ہوگا؛ کیوں کہ اس سے طلاق مراد لینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کو حرام کرنا چاہتا ہے، لہذا یہ "أنتِ عَلَيَّ حَرَامٌ" کے معنی میں ہو جائے گا اور اس پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

﴿۴﴾ وہ یہ کہے کہ میں نے اس سے کچھ بھی مراد نہیں لیا؛ بلکہ ایسے ہی کہہ دیا، تو حضرات شیخین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس کا کلام لغو ہوگا اور کسی بھی طرح کی حرمت کا حکم نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس میں حرمت اور کرامت ہر دو کا احتمال ہے اور بلا مرجح کسی ایک پر حمل ناممکن ہے اور کوئی مرجح ہے نہیں؛ لہذا یہ کلام لغو شمار ہوگا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ظہار کی شرط متحقق ہے؛ لہذا یہ ظہار پر محمول ہوگا؛ البتہ اگر وہ یہ کلام غصہ کی حالت میں کہے، تو پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ بھی اس کو ظہار پر محمول کرتے ہیں (۱)۔

﴿۵﴾ وہ یہ کہے کہ میری مراد اس سے صرف تحریم، یعنی حرام قرار دینا تھا، تحریم کی کوئی خاص صورت مراد نہیں تھی، تو اس صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں اس کو ایلاء پر محمول کیا جائے گا کہ وہ ادنی المحرمات ہے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں اس کو ظہار پر محمول کریں گے کہ اس کی شرط متحقق ہے؛ مگر علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں بالاتفاق یہ ظہار پر محمول ہوگا، وہو الاصح (۲)۔

﴿"أنتِ عَلَيَّ حَرَامٌ كَأُمِّي" کہنے کا حکم﴾

وَلَو قَالَ: أنتِ عَلَيَّ حَرَامٌ كَأُمِّي: کوئی شخص اپنی بیوی کو "أنتِ عَلَيَّ حَرَامٌ كَأُمِّي" کہے، تو اس سے ظہار یا طلاق؛ جو بھی اس کا مقصود ہوگا، اسی کے مطابق حکم ہوگا، ظہار مقصود ہونے کی صورت میں ظہار کا حکم اس لئے ہو جائے گا کہ اس کی شرط متحقق ہے اور طلاق مراد ہونے کی صورت میں اس پر اس لئے محمول ہوگا کہ لفظ "حَرَامٌ" الفاظ طلاق میں سے ہے اور "كَأُمِّي" اسی حرمت کی تاکید شمار ہوگا، اس واسطے "كَأُمِّي" کے ذریعہ اس جملہ کے طلاق کے منافی ہونے کا اشکال بھی وارد نہیں ہوگا۔ اور اگر اس کی کوئی مخصوص نیت نہ ہو، تو پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں یہ ایلاء پر اور امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں ظہار پر محمول ہوگا، کما مر۔

---

(۱) التحقيق الباهر، شرح الأشباه والنظائر لهبة الله آفندي.

(۲) تبيين الحقائق/ الظهار ۳/ ٥.

وَمِنهَا: لَوْ قَرَأَ الجُنُبُ قُرآنًا، فَإنْ قَصَدَ التِّلاوَةَ حَرُمَ: یہ مسئلہ قاعدۂ اولی کے اخیر میں "تروک" کی بحث سے کچھ قبل ذکر کیا جاچکا ہے۔

عَطَسَ الخَطِيبُ فَقَالَ: الحَمدُ لِلّٰهِ، إنْ قَصَدَ الخُطبَةَ صَحَّتْ: یہ مسئلہ بھی شروع کتاب میں گزر چکا ہے۔

ذَبَحَ فَعَطَسَ، وَقَالَ: الحَمدُ لِلّٰهِ، فَكَ ذٰلِكَ: ذبح کے وقت اگر چھینک آجائے اور اس پر الحمدللہ کہے اور الگ سے کوئی ذکر کیے بغیر جانور ذبح کردے، تو اگر چھینک پر حمد مقصود تھی، تو ذبیحہ حرام ہوگا اور اگر ذبیحہ پر تسمیہ مقصود تھا، تو جانور حلال ہوگا۔

ذَكَرَ المُصَلِّي آيَةً أَوْ ذِكرًا، وَقَصَدَ بِهِ جَوَابَ المُتَكَلِّمِ: صورت مسئولہ معروف اور واضح ہے۔

تكميلٌ في النِّيابَةِ في النِّيَّةِ: قَالَ فِي تَيَمُّمِ القُنيَةِ: مَرِيضٌ يَمَّمَهُ غَيرُهُ، فَالنِّيَّةُ عَلَى المَرِيضِ دُونَ المُيَمِّمِ، انتهى. وَفِي الزَّكَاةِ قَالُوا: المُعتَبَرُ نِيَّةُ المُوَكِّلِ، فَلَوْ نَوَاهَا وَدَفَعَ الوَكِيلُ بِلا نِيَّةٍ، أَجزَأَتهُ، كَمَا ذَكَرنَاهُ فِي الشَّرحِ(١)، وَفِي الحَجِّ عَنِ الغَيرِ؛ الاعتِبَارُ لِنِيَّةِ المَأمُورِ، وَلَيسَ هُوَ مِن بَابِ النِّيَابَةِ فِيهَا، لأَنَّ الأَفعَالَ إنَّمَا صَدَرَت مِنَ المَأمُورِ، فَالمُعتَبَرُ نِيَّتُهُ.

تنبيهٌ: اشتَمَلَت قَاعِدَةُ "الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" عَلَى عِدَّةِ قَوَاعِدَ، كَمَا تَبَيَّنَ لَكَ، وَقَد أَتَينَا عَلَى عُيُونِ مَسَائِلِهَا، وَإلَّا فَمَسَائِلُهَا لا تُحصَى، وَفُرُوعُهَا لا تُستَقصَى.

خاتمةٌ: تَجرِي قَاعِدَةُ "الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" فِي عِلمِ العَرَبِيَّةِ أَيضًا، فَأَوَّلُ مَا اعتَبَرُوا ذٰلِكَ فِي الكَلامِ، فَقَالَ سِيبَوَيهِ (٢): وَالجُمهُورُ بِاشتِرَاطِ القَصدِ فِيهِ، فَلا يُسَمَّى كَلامًا مَا نَطَقَ بِهِ النَّائِمُ وَالسَّاهِي، وَمَا تَحكِيهِ الحَيَوَانَاتُ المُعَلَّمَةُ، وَخَالَفَ بَعضُهُم، فَلَم يَشتَرِطهُ، وَسَمَّى كُلَّ ذٰلِكَ كَلامًا، وَاختَارَهُ أَبُو حَيَّان (٣). وَفُرِّعَ عَلَى ذٰلِكَ مِنَ الفِقهِ مَا إذَا حَلَفَ لا يُكَلِّمُهُ، فَكَلَّمَهُ نَائِمًا، بِحَيثُ يَسمَعُ، فَإنَّهُ يَحنَثُ، وَفِي بَعضِ رِوَايَاتِ المَبسُوطِ شَرَطَ أَن يُوقِظَهُ، وَعَلَيهِ مَشَايِخُنَا، لأَنَّهُ إذَا لَم يَتَنَبَّهْ كَانَ كَمَا إذَا نَادَاهُ مِن بَعِيدٍ، وَهُوَ بِحَيثُ لا يَسمَعُ صَوتَهُ، كَمَا فِي

الهِدَايَةِ(٤). وَالحَاصِلُ أَنَّهُ قَدْ اخْتَلَفَ التَّصْحِيحُ فِيهَا، كَمَا بَيَّنَّاهُ فِي الشَّرحِ(٥)، وَلَمْ أَرَ إِلَى الآنَ حُكْمَ مَا إِذَا كَلَّمَهُ مُغْمًى عَلَيْهِ، أَوْ مَجْنُونًا، أَوْ سَكْرَانَ، وَلَوْ سَمِعَ آيَةَ السَّجْدَةِ مِنْ حَيَوانٍ صَرَّحُوا بِعَدَمِ وُجُوبِهَا عَلَى المُخْتَارِ، لِعَدَمِ أَهْلِيَّةِ القَارِئِ، بِخِلافِ مَا إِذَا سَمِعَهَا مِنْ جُنُبٍ أَوْ حَائِضٍ، وَالسَّمَاعُ مِنَ المَجْنُونِ لايُوجِبُهَا، وَمِنَ النَّائِمِ يُوجِبُهَا عَلَى المُخْتَارِ، وَكَذَا تَجِبُ بِسَمَاعِهَا مِنْ سَكْرَانَ. وَمِنْ ذٰلِكَ المُنَادَى النَّكِرَةُ إِنْ قَصَدَ نِدَاءَ وَاحِدٍ بِعَيْنِهِ يُعَرَّفُ، وَوَجَبَ بِنَاؤُهُ عَلَى الضَّمِّ، وَإِلَّا لَمْ يُتَعَرَّفْ، وَأُعْرِبَ بِالنَّصْبِ، وَمِنْ ذٰلِكَ العَلَمُ المَنْقُولُ مِنْ صِفَةٍ إِنْ قُصِدَ بِهِ لَمْحُ الصِّفَةِ المَنْقُولِ مِنْهَا، أُدْخِلَ فِيهِ الأَلِفُ وَاللَّامُ، وَإِلَّا فَلا، وَفُرُوعُ ذٰلِكَ كَثِيرَةٌ.

وَتَجْرِي هَذِهِ القَاعِدَةُ فِي العَرُوضِ أَيْضًا، فَإِنَّ الشِّعْرَ عِنْدَ أَهْلِهِ كَلامٌ مَوْزُونٌ مَقْصُودٌ بِهِ ذٰلِكَ، أَمَّا مَا يَقَعُ مَوْزُونًا اتِّفَاقًا، لا عَنْ قَصْدٍ مِنَ المُتَكَلِّمِ، فَإِنَّهُ لا يُسَمَّى شِعْرًا، وَعَلَى ذٰلِكَ خُرِّجَ مَا وَقَعَ فِي كَلامِ اللهِ تَعَالَى: ﴿لَنْ تَنَالُوا البِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾، أَوْ فِي كَلامِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَقَوْلِهِ: هَلْ أَنْتِ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيتِ، وَفِي سَبِيلِ اللهِ مَا لَقِيتِ.

---

(١) أي في البحر الرائق/ الزكاة ٢/ ٢٢٦.

(٢) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، أبو بشر، إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو، وصنف كتابه المسمى "كتاب سيبويه" في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله، ولد سنة ١٤٨هـ، وتوفي سنة ١٨٠هـ، (الأعلام للزركلي).

(٣) هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، الغرناطي الأندلسي، أثير الدين، من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات، وله تصانيف كثيرة، (الأعلام للزركلي).

(٤) الهداية/ الأيمان/ اليمين في الكلام ٢/ ٤٧٣.

(٥) أي البحر الرائق/ الأيمان ٤/ ٣٦٠.

ترجمہ: بحث کا تکملہ: نیت میں نیابت کے (حکم کے) بیان میں، "قنیة" کے تیمّم (کے بیان) میں کہا ہے کہ مریض کو اس کے علاوہ نے تیمّم کرایا ہو، تو نیت مریض پر لازم ہے، نہ کہ تیمّم کرانے والے پر، انتہی۔

اور زکوۃ کے سلسلہ میں انھوں نے کہا ہے کہ معتبر موکل کی نیت ہے؛ لہذا اگر اس نے زکوۃ کی نیت کی اور وکیل بغیر نیت کے دے دے، تو وہ زکوۃ اس کے لئے کافی ہو جائے گی، جیسا کہ ہم نے اس کو شرح (کنز) میں ذکر کیا ہے اور "حج عن الغیر" کے بیان میں مذکور ہے کہ اعتبار مامور کی نیت کا ہے؛ مگر یہ نیابت فی النیۃ کے باب سے متعلق نہیں ہے؛ اس لئے کہ افعال (بھی) مامور ہی کی جانب سے صادر ہوئے؛ لہذا نیت (بھی) اسی کی معتبر ہے۔

تنبیہ: قاعدہ "الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" بہت سے قواعد پر مشتمل ہے، جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا اور ہم نے اس کے اہم اہم مسائل ذکر کر دیئے، ورنہ تو اس کے مسائل بے شمار ہیں اور اس کی جزئیات بے انتہا ہیں۔

خاتمہ: قاعدہ "الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" علم عربیت میں بھی جاری ہوتا ہے اور سب سے پہلے انھوں نے کلام میں اس کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ سیبویہ اور جمہور علما کلام میں قصد کی شرط کے قائل ہیں؛ لہذا جو نائم اور ساہی (بھول سے کلام کرنے والا) جو گفتگو کرے اور سدھے ہوئے حیوانات جو نقل اتاریں، اس کا نام کلام نہیں رکھا جائے گا اور ان میں سے بعض نے اس کے مخالف بات کہی ہے، چنانچہ وہ اس کی شرط نہیں لگاتے اور مذکورہ چیزوں کو بھی کلام کہتے ہیں اور ابو حیان رحمہ اللہ نے (بھی) اسی کو اختیار کیا ہے اور اسی پر فقہ کا یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جب کوئی شخص قسم کھائے کہ فلاں سے بات نہیں کرے گا، پھر وہ اس سے سونے کی حالت میں اس طور پر کلام کرے کہ وہ سن لے، تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اور "مبسوط" کی بعض روایات میں اس کی شرط لگائی گئی ہے کہ وہ کلام (ایسا ہو) کہ اس کو بیدار کر دے اور اسی پر ہمارے مشائخ رحمہم اللہ ہیں؛ اس لئے کہ جب وہ بیدار نہیں ہوا، تو یہ ایسا ہے، جیسا کہ وہ اس کو اتنی دور سے پکارے، جہاں سے وہ اس کی آواز نہ سن سکتا ہو، اسی طرح "ہدایہ" میں ہے۔

اور حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تصحیح مختلف ہے، جیسا کہ ہم نے اس کو شرح میں بیان کیا ہے اور مجھے اب تک اس صورت کا حکم نہیں ملا، جب کہ وہ اس سے اس کے بیہوش، یا مجنون، یا نشہ میں ہونے کی صورت میں کلام کرے۔ اور اگر اس نے کسی حیوان سے آیت سجدہ سنی، تو انھوں نے مختار قول کے مطابق اس کے واجب نہ ہونے کی صراحت کی ہے کہ قاری غیر اہل ہے، برخلاف اس صورت کے جب کہ وہ اس کو کسی ناپاک شخص، یا حائضہ عورت سے سنے۔ اور مجنوں سے آیت سجدہ سننا، سجدہ کو واجب نہیں کرتا۔ اور نائم سے سننا؛ اس کو مختار قول کے مطابق واجب کرتا ہے اور اسی طرح سجدہ؛ آیت سجدہ سکران سے سننے سے بھی واجب ہو جاتا ہے۔ اور اسی کی تفریعات

میں سے منادی نکرہ کا حکم ہے، (وہ یہ کہ) اگر کسی معین شخص کو ندا دینے کا قصد ہو، تو وہ معرفہ ہوگا اور اس کو ضمہ پر مبنی کرنا واجب ہوگا، ورنہ وہ معرفہ نہیں ہوگا اور نصب کا اعراب جاری ہوگا۔ اور اسی قبیل سے اس علَم کا حکم ہے، جو صفت سے منقول ہو کر آیا ہو، اگر اس سے اس صفت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو، جس سے وہ نقل ہو کر آیا ہے، تو اس پر الف لام داخل کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔ اور اس کی جزئیات بہت ہیں۔

اور یہ قاعدہ علم عروض میں بھی جاری ہوتا ہے، چنانچہ شعر اہل عروض کے نزدیک وہ کلام موزون ہے، جس سے شعر مقصود ہو اور وہ کلام جو اتفاقاً بغیر متکلم کے قصد کے موزون واقع ہو گیا ہو، تو اس کا نام شعر نہیں رکھا جائے گا اور اسی سے اس آیت کا حکم نکل جائے گا، جو اللہ تعالیٰ کے کلام میں واقع ہوئی ہے، یعنی ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾، یا اللہ کے رسول ﷺ کے کلام میں آیا ہے، مثلاً آپ ﷺ کا قول ہے:

هَلْ أَنْتِ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيْتِ وَفِي سَبِيْلِ اللّٰهِ مَا لَقِيْتِ

﴿نیت میں نیابت﴾

تشریح: نیت میں نیابت : کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے نیت کرے، تو یہ صحیح ہے، یا نہیں؟

اس بارے میں مصنف علیہ الرحمہ نے چند مسائل ذکر کیے ہیں، جن سے قدرِ مشترک کے طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ نیت میں نیابت درست نہیں ہے؛ بلکہ نیت اصل شخص پر ہی واجب ہوگی، چنانچہ "قنية" کے "باب التيمم" میں مذکور ہے کہ مریض کو اگر کوئی دوسرا شخص تیمّم کرائے، تو تیمّم کی نیت مریض پر ہی لازم ہے، نہ کہ تیمّم کرانے والے پر؛ لہٰذا اگر تیمّم کرانے والا تیمّم کی نیت کرے، مگر مریض تیمّم کی نیت نہ کرے، تو اس کا تیمّم نہیں ہوگا، اسی طرح زکوۃ کے بارے میں حضرات فقہا نے تصریح کی ہے کہ اس میں بھی مؤکل کی نیت معتبر ہے، چنانچہ اگر مؤکل زکوۃ کی نیت کر چکا تھا اور وکیل فقیر کو بلا نیت زکوۃ دے دے، تو اس کی زکوۃ ادا ہو جائے گی اور اگر ایسا ہو کہ کوئی شخص اپنے طور پر کسی دوسرے شخص کی طرف سے بہ نیت زکوۃ فقیر کو کچھ مال دے دے، تو اس دوسرے شخص کی زکوۃ ادا نہیں ہوگی، کہ اس کی طرف سے نیت زکوۃ نہیں پائی گئی۔

﴿حج میں نیابۃ فی النیۃ جاری ہوتی ہے، یا نہیں؟﴾

ان مسائل سے معلوم ہوا کہ نیت اصل شخص پر ہی لازم ہے، اس میں نیابت جاری نہیں ہوتی، البتہ "حج عن الغیر"، یعنی حج بدل کے بارے میں فقہا نے لکھا ہے کہ اس میں مامور کی نیت کا اعتبار ہوگا، جس سے یہ شبہہ ہوتا ہے کہ نیت میں بھی نیابت جاری ہو جاتی ہے؛ مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ شبہہ نہیں ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہاں افعال مامور انجام دے رہا ہے، لہذا نیت بھی اسی کی معتبر اور اسی پر لازم ہوگی، تو چوں کہ اس مسئلہ میں افعال انجام دینے والا بھی نائب ہے اور نیت کرنے والا بھی وہی ہے، ایک ہی شخص دونوں امور انجام دے رہا ہے؛ اس لئے یہاں نیابت فی النیۃ کا تحقق ہی نہ ہوا؛ لہذا اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بھی درست نہیں ہوگا کہ بعض مسائل میں نیت میں نیابت جاری ہو جاتی ہے، ہاں! اگر افعال اصل شخص انجام دیتا اور نیت مامور کرتا، تب کہا جا سکتا تھا کہ اس مسئلہ میں نیابت فی النیۃ پائی گئی، **وَإِذْ لَيْسَ فَلَيْسَ**؛

لیکن مصنف علیہ الرحمہ کا اس تعلیل کے پیش نظر اس کو نیابت فی النیۃ سے خارج کرنا محل نظر ہے؛ کیوں کہ اولاً تو مامور سے افعال کا صدور اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس کے نائب فی النیۃ ہونے کی نفی کی جائے؛ بلکہ جب اس نے افعال اور نیت ہر دو میں نیابت کی، تو ظاہر ہے کہ نیت میں بھی نیابت متحقق ہوئی، یہ الگ بات ہے کہ نیت کے ساتھ افعال میں بھی نیابت پائی گئی، دوسرے یہ کہ حضرات فقہا نے صراحت کی ہے کہ حج میں احرام میں استنابت جائز ہے، چنانچہ بیہوش کی طرف سے اس کا رفیق سفر احرام باندھے گا اور بچہ کی طرف سے اس کا باپ احرام باندھے گا اور "احرام" نیت ہی کو کہتے ہیں(۱)؛ اس لئے صحیح یہ ہے کہ حج میں نیابت فی النیۃ جاری ہوتی ہے۔

تنبیہ: اشْتَمَلَتْ قَاعِدَةُ "الأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا" عَلٰى عِدَّةِ قَوَاعِدَ: "الأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا" یہ بڑا قاعدہ تھا، اس کے تحت ضمنی طور پر بہت سے قواعد بیان کئے گئے، مثلاً: **تَخْصِيْصُ العَامِّ بِالنِّيَّةِ مَقْبُوْلٌ دِيَانَةً لاقَضَاءً، اليَمِيْنُ عَلٰى نِيَّةِ الحَالِفِ إِنْ كَانَ مَظْلُوْمًا، الأَيمانُ مَبْنِيَّةٌ عَلٰى الأَلْفَاظِ لا عَلٰى الأَغْرَاضِ،** وغیرہ۔ مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں ہم نے ان قواعد کے اہم اہم مسائل اور جزئیات کو بیان کیا ہے، ورنہ ان قاعدوں پر متفرع ہونے والی جزئیات اتنی زائد ہیں کہ ان کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔

---

(۱) حاشية الأشباه والنظائر لسعيد بن عبد الباقي شعبان، التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر لهبة الله آفندي.

﴿ قاعدہ:"الأمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" علوم عربیہ میں بھی جاری ہوتا ہے ﴾

خاتمةٌ: تَجرِي قَاعِدَةُ "الأمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" فِي عِلْمِ العَرَبِيَّةِ: قاعدہ "الأمُورُ بِمَقَاصِدِهَا" علوم عربیہ میں بھی جاری ہوتا ہے، علوم عربیہ وہ علوم ہیں، جن میں درک ومہارت سے عربی زبان میں مہارت حاصل ہوتی ہے اور جو عربی زبان کے لئے زینہ اور سیڑھی ہیں، مثلاً نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع اور اشتقاق وغیرہ، ان علوم کی بنیاد اور سب سے پہلی اینٹ "کلام" ہے، اسی میں قصد کی شرط ہے، چنانچہ امام سیبویہ اور جمہور نحاۃ رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام وہ ہے، جو بالقصد ہو، لہذا سوتا ہوا شخص جو کچھ بولے، یا سہو کی حالت میں زبان سے جو صادر ہو، اس کو "کلام" نہیں کہا جائے گا، ایسے ہی سدھے ہوئے حیوانات جو کچھ نقل کریں، اس کو بھی "کلام" نہیں کہا جائے گا اور نہ یہ صدق وکذب اور انشاء وخبر کے ساتھ متصف ہوگا؛ کیوں کہ ان سب صورتوں میں قصد نہیں پایا جاتا، البتہ بعض نحاۃ کے یہاں "کلام" کے تحقق کے لئے قصد کی شرط نہیں ہے، اس واسطے مذکورہ صورتیں ان کے یہاں "کلام" کا مصداق ہوں گی اور ان میں انشاء وخبر وغیرہ کا بھی تحقق ہوگا، علامہ ابو حیان رحمہ اللہ کا مختار مذہب بھی یہی ہے۔

﴿ کلام میں قصد کی شرط پر تفریعات ﴾

وَفُرِّعَ عَلَى ذَلِكَ مِنَ الفِقْهِ مَا إذَا حَلَفَ لا يُكَلِّمُهُ: جمہور نحاۃ کے یہاں کلام میں جو قصد کی شرط ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے یہاں سے اس پر کچھ فقہی مسائل متفرع فرمائے ہیں:

﴿۱﴾ کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ مثلاً زید سے کلام نہیں کرے گا، پھر وہ زید سے اس حال میں کلام کرے کہ زید سویا ہوا ہو، تو کلام کرنے والا حانث ہوگا، یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول ہیں:

بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس سے اس طور پر گفتگو کی کہ اگر وہ بیدار ہوتا، تو سن لیتا، تو وہ حانث ہو جائے گا، خواہ وہ بالفعل بیدار نہ ہوا ہو؛ اس لئے کہ یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ بیدار شخص سے بات کی جائے؛ مگر وہ غفلت کی وجہ سے نہ سن سکے، تو جس طرح اس کو کلام وگفتگو کہا جاتا ہے اور اس صورت میں حنث کا حکم ہوتا ہے، اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی وہ حانث ہو جائے گا، امام سرخسی رحمہ اللہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

اور بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اگر اس نے سونے والے سے اس طور پر بات کی کہ وہ بیدار ہو گیا، تو وہ حانث ہو جائے گا، ورنہ نہیں، کیوں کہ اگر وہ اس کو بیدار نہیں کر سکا، تو یہ ایسا ہی ہوگا، جیسا کہ اس کو اتنی دور سے پکارا جائے،

جہاں سے وہ سن نہ سکتا ہو، تو جس طرح اس صورت میں حانث نہیں ہوگا، اسی طرح یہاں بھی حانث نہیں ہوگا، عام مشائخ رحمہم اللہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

الغرض اس مسئلہ میں تصحیح وترجیح میں اختلاف ہوگیا ہے، بعض فقہا نے پہلے قول کو ترجیح دی ہے اور بعض نے دوسرے قول کو؛ مگر متاخرین فقہا کا رجحان اسی دوسرے قول کی جانب ہے اور انھوں نے علامہ سرخسی رحمہ اللہ کی ترجیح پر نقد کیا ہے، نیز بعض مسائل میں خود علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے ایقاظ کی شرط کی تصریح کی ہے (١)۔

﴿۲﴾ کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ مثلاً زید سے کلام نہیں کرے گا، پھر وہ زید سے اس حال میں کلام کرے کہ وہ بیہوش ہو، یا مجنوں ہو، یا نشہ میں ہو، تو وہ حانث ہوگا، یا نہیں؟

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا حکم نہیں ملا؛ لیکن اوپر نائم سے گفتگو کی صورت میں جو حکم تحریر کیا گیا ہے، اس سے اس کا حکم بھی معلوم ہوجاتا ہے، وہ یہ کہ ان لوگوں سے اس حالف نے اس طور پر بات کی کہ اگر یہ اغماء، جنون اور سُکر کی حالت میں نہ ہوتے، تو سن لیتے، تو وہ شخص حانث ہوجائے گا، ورنہ حانث نہیں ہوگا اور ان میں حنث کے لئے ایقاظ کی شرط نہیں ہوگی؛ کیوں کہ ان عوارض سے ایقاظ؛ ایسی سہولت سے نہیں ہوسکتا، جیسا کہ نوم سے ہوجاتا ہے؛ بلکہ ان کا حکم اصم (بہرا شخص) کا حکم ہوگا اور وہ یہ کہ اگر اصم سے گفتگو نہ کرنے کی قسم کھائی اور پھر اس سے اس طرح گفتگو کی کہ اگر وہ بہرا نہ ہوتا، تو سن لیتا، تو یہ شخص حانث ہوجائے گا، ظاہر ہے کہ اغماء، جنون اور سُکر؛ ''صمم'' سے کم درجہ کے عوارض ہیں؛ لہٰذا ان میں اس طرح گفتگو کرنے سے بدرجۂ اولی حانث ہوجائے گا (٢)۔

﴿ان تفریعات میں مصنف علیہ الرحمہ کا تسامح﴾

لیکن واضح رہے کہ ان مسائل کی مذکورہ اصل: ''کلام میں قصد کی شرط'' پر تفریع درست نہیں ہے؛ کیوں کہ بحث متکلم سے بالقصد یا بلا قصد کلام کے صادر ہونے میں ہے، جب کہ یہاں مخاطب کے قصد اور عدم قصد کا مسئلہ مذکور ہے، چنانچہ ''نائم''، ''مغمی علیہ''، ''مجنون''، ''سکران'' سب کا تعلق مخاطب ہی سے ہے؛ لہٰذا امثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے، البتہ اگر ان کلمات کو ''لا یُکلِّمُہُ'' کی ضمیر فاعل سے حال قرار دیں، تو ان کا تعلق متکلم سے ہوجائے گا اور مذکورہ اصل پر ان کی تفریع درست ہوجائے گی؛ لیکن یہ ''توجیہ بارد'' ہے؛ کیوں کہ سیاق کلام سے

---

(١) البحر الرائق ٤/ ٣٦٠، رد المحتار ٣/ ١٠٢ (نعمانية)، التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر لهبة الله آفندي.

(٢) التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر لهبة الله آفندي.

واضح ہے کہ یہ مفعول کی ضمیر سے حال ہیں اور ان کا تعلق مخاطب ہی سے ہے، جیسا کہ "شَرطَ أنْ يُوقِظَهُ" اور "لأنَّهُ إذَا لَمْ يَتنبَّهْ، كانَ كمَا إذَا نَادَاهُ مِنْ بَعِيدٍ" اس کی واضح دلیل ہیں، دوسرے یہ کہ یہاں جو حکم ذکر کیا گیا ہے، وہ مخاطب کے ان حالتوں میں ہونے کا ہے، نہ کہ متکلم کے ان حالتوں میں ہونے کا؛ لہذا صحیح یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ سے ان تفریعات میں تسامح ہوا ہے۔

﴿۳﴾ کوئی شخص کسی حیوان سے آیت سجدہ سنے، تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب ہوگا، یا نہیں؟

مختار قول یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوگا؛ کیوں کہ وہ غیر اہل ہے؛ لہذا اس کا بولنا "کلام اور قراءت" شمار نہیں ہوگا، کما مر۔

بعض فقہا نے اس صورت میں وجوب کو بھی ترجیح دی ہے؛ مگر اکثر فقہا نے پہلے قول کو اختیار کیا ہے (۱)۔

﴿۴﴾ جنبی اور حائضہ سے کوئی شخص آیت سجدہ سنے، تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب ہو جائے گا، کہ ان میں اہلیت ہے؛ لہذا ان کا بولنا "کلام وقراءت" کہلائے گا۔

﴿۵﴾ مجنوں سے کوئی شخص آیت سجدہ سنے، تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوگا، کہ وہ غیر اہل ہے؛ لہذا اس کی قراءت از قبیل کلام نہیں ہوگی۔

﴿۶﴾ نائم سے کوئی شخص آیت سجدہ سنے، تو مختار قول کے مطابق اس پر سجدہ تلاوت واجب ہوگا؛ کیوں کہ وہ اہل ہے اور اس مسئلہ میں اس کو بیدار شخص کی طرح مانا گیا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ واجب نہیں ہوگا، کہ اس کی قراءت از قبیل کلام نہیں ہے، بعض فقہا نے اسی کو راجح کہا ہے (۲)۔

﴿۷﴾ سکران سے کوئی شخص آیت سجدہ سنے، تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے کہ بہ طور زجر اس کی عقل کو حکماً موجود تسلیم کیا جاتا ہے؛ اسی لئے اس کی طلاق واقع مانی گئی ہے، نیز اس حال میں اگر وہ تلاوت کرے، تو خود اس پر سجدۂ تلاوت واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص اس سے سن لے، تو اس پر بھی واجب ہو جائے گا، البتہ اگر کسی جائز چیز کے کھانے سے نشہ پیدا ہو جائے، یا اکراہ کے نتیجہ میں نشہ پیدا ہو جائے، تو پھر اس پر سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوگا، کہ اس سے یہ قراءت بلا قصد صادر ہوئی ہے، نیز اس صورت میں حکماً بھی عقل موجود نہیں ہے، کہ پہلی صورت میں بطور زجر عقل کو موجود تسلیم کیا گیا تھا اور یہاں زجر کی کوئی وجہ نہیں ہے؛ لہذا اس پر کلام کا

(۱) رد المحتار ١ / ٥١٦ (نعمانية).
(۲) رد المحتار ١ / ٥١٦ (نعمانية).

اطلاق نہیں ہوگا(١)؛ اس لیے اس صورت میں جو اس سے سن لے، اس پر بھی سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوگا۔

﴿مذکورہ قاعدہ مسائل نحویہ میں بھی جاری ہوتا ہے﴾

وَمِنْ ذٰلِکَ الْمُنَادَی النَّکِرَۃُ إِنْ قَصَدَ نِدَاءَ: "کلام" کی طرح دیگر مسائل نحویہ میں بھی یہ قاعدہ اثر انداز ہے، چنانچہ منادی نکرہ؛ جب کہ مضاف اور شبہ مضاف نہ ہو، اگر اس سے کسی معین شخص کو ندا دینا مقصود ہو، تو وہ معرفہ ہوگا اور ضمہ یا دیگر علاماتِ رفع پر مبنی ہوگا، مثلاً: "یَا رَجُلُ" اور اگر اس سے کسی غیر معین شخص کو ندا دینا مقصود ہو، تو پھر وہ معرفہ نہیں ہوگا اور ضمہ پر مبنی نہیں ہوگا؛ بلکہ اس صورت میں وہ منصوب ہوگا، مثال کتب نحو میں آچکی ہے: "یَا رَجُلاً خُذْ بِیَدِيْ"، جب کہ نابینا شخص اپنی مدد کے لیے پکارے۔

وَمِنْ ذٰلِکَ الْعَلَمُ الْمَنْقُوْلُ مِنْ صِفَةٍ: جو علَم صفت سے منقول ہو، اس میں بھی یہ قاعدہ جاری ہوگا، مثلاً: "حسن، فضل" وغیرہ، جو اصلاً صیغۂ صفت ہیں، جب یہ کسی کا نام مقرر ہو جائیں، تو ان پر الف لام داخل ہوگا، یا نہیں؟ صیغۂ صفت پر الف لام داخل ہوتا ہے اور علَم پر الف لام داخل نہیں ہوتا، تو ایسے اعلام کا کیا حکم ہوگا؟

فرماتے ہیں کہ اگر علَم کے ساتھ معنیٔ صفت کی طرف بھی اشارہ مقصود ہو، تو ان پر الف لام داخل ہوگا اور اگر صرف معنیٔ علَم ادا کرنے مقصود ہوں، تو اب ان پر الف لام داخل نہیں ہوگا۔

﴿یہ قاعدہ علمِ عروض میں بھی جاری ہوتا ہے﴾

وَتَجْرِيْ هٰذِهِ الْقَاعِدَةُ فِي الْعَرُوْضِ أَيْضًا: "عَرُوْض" عین کے فتحہ کے ساتھ ہے، علم عروض وہ علم ہے، جس کے ذریعہ شعر کے اوزان اور اس کی بحروں کا علم ہو اور جس کی رعایت سے انسان موزون کلام میں الفاظ کی زیادتی اور نقص سے محفوظ رہتا ہے(٢)، اس علم میں بھی یہ قاعدہ اثر انداز ہے، چنانچہ اہل عروض نے "شعر" کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ "وہ کلام ہے، جو موزون ہو اور متکلم نے اس کو موزون بنانے کا قصد بھی کیا ہو"؛ لہٰذا جو کلام خود بخود بغیر قصد کے باوزن صادر ہو جائے، اس کو شعر نہیں کہیں گے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی سے یہ معلوم ہو گیا کہ قرآن کریم کی جو آیات مثلاً ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ﴾ وغیرہ شعر کے وزن پر واقع ہوئی ہیں، ان کو شعر نہیں کہا جائے گا، کہ وہ شعر کے وزن پر بلا قصد وارد ہوئی ہیں؛ لہٰذا ان پر ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ﴾ اور ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾ جیسی آیات سے

(١) رد المحتار ١ / ٥١٦ (نعمانية).
(٢) دستور العلماء ٢ / ٢٢٩.

اشکال بھی وارد نہیں ہوگا؛ لیکن بعض اہل علم نے شعر میں قصد کی شرط سے مذکورہ قسم کی آیات کوشعر سے خارج کرنے پر یہ اشکال کیا ہے کہ اس سے اگر چہ مذکورہ اشکال تو مرتفع ہو جائے گا؛ مگر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ گویا اللہ تعالی سے یہ کلام بلا قصد صادر ہوا ہے اور یہ کہ -العیاذ باللہ- اللہ تعالی کو معلوم نہیں تھا کہ یہ آیات اشعار کے وزن پر ہیں، حالاں کہ یہ بات اللہ کی شان سے نہایت بعید ہے؛ اس لئے ان آیات کو اس لحاظ سے شعر سے خارج قرار دینا محل نظر ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قصد اور علم علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، نہ قصد کی نفی علم کی نفی کو مستلزم ہے اور نہ علم؛ قصد کو مستلزم ہے؛ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اللہ تعالی کو ان آیات کے اشعار کے وزن پر ہونے کا علم تھا؛ مگر اللہ تعالی نے ان کو باوزن بنانے کا قصد نہیں کیا؛ بلکہ اللہ تعالی نے محض تعلیم وتذکیر کا قصد کیا اور جب ان کے باوزن بنانے کا قصد نہیں کیا، تو پھر اس پر شعر کا اطلاق بھی نہیں ہوگا اور چوں کہ قصد کی نفی علم کی نفی کو مستلزم نہیں ہے؛ اس لئے یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اللہ تعالی کو ان کے باوزن ہونے کا علم نہیں تھا(١)۔

اسی طرح احادیث مبارکہ میں جو جملے شعر کے وزن پر آ گئے ہیں، چوں کہ وہ بھی بلا قصدِ شعر صادر ہوئے ہیں؛ اس لئے ان پر بھی شعر کا اطلاق نہیں ہوگا، مثلاً: آپ ﷺ کا یہ جملہ- جو غزوۂ احزاب کے موقع پر اس وقت صادر ہوا تھا، جب کہ آپ ﷺ کی انگلی ایک سخت چٹان پر کدال مارتے وقت زخمی ہو گئی تھی-:

هَلْ أَنْتِ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيْتِ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ مَا لَقِيْتِ

یعنی تو صرف ایک خون آلود انگلی ہے اور جو کچھ تو نے تکلیف برداشت کی ہے، وہ سب اللہ کے راستہ میں شمار ہے۔

واضح رہے کہ اگر اس کو "دمیت" اور "لقیت" کی تا کے اشباع کے ساتھ پڑھیں، تو یہ شعر کا وزن ہے؛ لیکن اگر اس کو بلا اشباع پڑھیں، تو پھر یہ شعر کا وزن نہیں ہوگا؛ بلکہ کلام منثور ہوگا اور اس صورت میں اس کو شعر سے خارج کرنے کی ضرورت بھی نہیں رہے گی۔

(١) شرح حموي، التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر لهبة الله الآفندي.